નિવેદન

મહાત્મા નિશ્ચલદાસજીએ હિંદી ભાષામાં રચેલો વેદાંતનો આ પ્રમાણગ્રંથ ગુજરાતી ભાષામાં સંવત ૧૯૬૧માં શ્રી તનસુખરામ મનઃસુખરામ ત્રિપાઠીએ પ્રસિદ્ધ કરેલો, તે ઘણા વખતથી અપ્રાપ્ય હોવાથી આ સંસ્થા તરફથી તેના પુનર્મુદ્રણરૂપે આ બીજી આવૃત્તિ પ્રસિદ્ધ થાય છે.

પ્રમાણપ્રક્રિયા અને પ્રમેયપ્રક્રિયા એ વેદાંતની બે પ્રક્રિયાઓમાં આ પ્રમાણપ્રક્રિયાનો ગ્રંથ અર્થાત્ સાધનગ્રંથ છે. આ બે પ્રક્રિયાઓ વિષે સ્વામીશ્રી પ્રકાશાનંદજીએ થોડી સમજૂતી આપેલી તે અહીં નીચે આપી છે:

द्वे विद्ये वेदितव्ये इति ह स्म यद्ब्रह्मविदो वदन्ति परा चैवापरा च ।

પરા અને અપરા એમ વિદ્યાઓ જાણવાની છે, એમ બ્રહ્મવેત્તાઓ કહે છે. તેમાં ઋગ્વેદ, યજુર્વેદ, સામવેદ, અથર્વવેદ, શિક્ષા, કલ્પ, વ્યાકરણ, નિરુક્ત, છંદ અને જ્યોતિષ એ અપરા વિદ્યા છે અને જે વિદ્યા વડે તે બ્રહ્મ જણાય છે એ પરા વિદ્યા છે. અપરા વિદ્યા પરોક્ષ જ્ઞાનનો હેતુ છે. અપરા વિદ્યાના અનુષ્ઠાન દ્વારા પરા વિદ્યા પ્રાપ્ત થાય છે અને તે પરા વિદ્યા મોક્ષનો હેતુ છે.

વેદાંતશાસ્ત્રમાં 'પંચદશી' પ્રમેયપ્રક્રિયાનો પ્રતિપાદક ગ્રંથ છે અને 'વેદાંત-પરિભાષા' પ્રમાણપ્રક્રિયાનો પ્રતિપાદક ગ્રંથ છે. આ બંને ગ્રંથોનો અભ્યાસ પ્રથમ કરવો પડે છે અને ત્યાર બાદ આગળ ભાષ્યાદિ ગ્રંથોમાં પ્રવૃત્તિ થાય છે.

આથી સો વર્ષ પહેલાં વેદાંતશાસ્ત્રમાં રસ ધરાવતા જિજ્ઞાસુઓને—જેમને સંસ્કૃતનું જ્ઞાન ન હોય તેવા મુમુક્ષુઓને—વેદાંતશાસ્ત્રનું જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવા માટે

કોઈ સાધન નહોતું; તેથી મહાત્માશ્રી નિશ્ચલદાસજીએ 'વિચારસાગર' અને 'વૃત્તિપ્રભાકર' એ બે ભાષાગ્રંથો બનાવ્યા. આ ભાષાગ્રંથો દ્વારા લોકોમાં વેદાંત-જ્ઞાનનો પ્રકાશ ફેલાયેલો છે. મુમુક્ષુઓ તેનો લાભ લઈ શકે છે અને ઘણીખરી વેદાંતપ્રક્રિયા પ્રાપ્ત કરવામાં આ ગ્રંથો ઉપયોગી થઈ પડે છે.

'વિચારસાગર' પ્રમેયગ્રંથ છે અને પંચદશીના આધારે રચાયેલો છે. તેનાથી પ્રમેયપ્રક્રિયાનો બોધ થઈ શકે છે. 'વૃત્તિપ્રભાકર' પ્રમાણગ્રંથ છે અને તે વેદાંતપરિભાષાની દિશાથી રચાયેલો છે. 'પ્રમાણ' એટલે અંતઃકરણની વૃત્તિ અને 'પ્રમેય' એટલે પ્રમાજન્ય જીવબ્રહ્મની એકતાનો બોધ. તે દ્વારા વેદાંત-તત્ત્વજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ સ્વાભાવિક જ લભ્ય બને. વેદાંતશાસ્ત્રનું સાચું જ્ઞાન પ્રક્રિયાગ્રંથો ભણવાથી જ થઈ શકે છે.

'વિચારસાગર'નું ગુજરાતી ભાષાંતર તેમ જ 'તત્ત્વાનુસંધાન'નું ગુજરાતી ભાષાંતર સંસ્થાએ બહાર પાડેલું છે. તે પછી આ શ્રીવૃત્તિપ્રભાકર ગ્રંથ બહાર પાડવામાં આવે છે. તેનો વેદાંતતત્ત્વના જિજ્ઞાસુઓ અવશ્ય લાભ ઉઠાવશે એવી આશા છે.

આ ગ્રંથને સમજાવતો ઉપોદ્ઘાત આ પછીનાં પાનાંમાં આપ્યો છે, તે તરફ વાચકબંધુઓનું ધ્યાન દોરવામાં આવે છે.

મુંબઈ,
તા. ૨૦-૬-'૫૯

'સસ્તું સાહિત્ય મુદ્રણાલય ટ્રસ્ટ'ના ટ્રસ્ટીઓ વતી
મનુ સુબેદાર (પ્રમુખ)

ઉપોદ્ઘાત

આ સુપ્રસિદ્ધ છે કે, મિથ્યાસુખમય પ્રતીતથતા દુ ખમય સ સારની અને દુ ખની ઉત્પત્તિ અજ્ઞાનથી છે, અને તેનો બાધ તત્ત્વજ્ઞાનથી થાય છે, તથા તત્ત્વજ્ઞાનનુ પરમ સાધન વેદાન્તશાસ્ત્ર છે તે શ સ્ત્રના શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસનરૂપ અભ્યાસથી સ સારના મિથ્યા સ્વરૂપનુ તથા જીવ–બ્રહ્મની એકાત્મતાનું જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે, જેથી કારણ સહિત પુનર્જન્મમરણાદિરૂપ ક્લેશની અત્ય ત નિવૃત્તિ રૂપ મોક્ષની પ્રાપ્તિ થાય છે સ સ્કૃત ભાષામા એ શાસ્ત્રના અનેક નાનામોટા ગ્ર થો ભિન્ન ભિન્ન ઉદ્દેશથી લખાયેલા છે, તથાપિ તે ભાષા ન જાણનારા, પણ મોક્ષની આકાક્ષાવાળા–મુમુક્ષુ અધિકારીઓ અર્થે પ્રાકૃતમા પણ અનેક ગ્ર થો લખાયેલા છે અને લખાય છે તેમા હિ દુસ્થાની ભાષામા મહાત્મા શ્રીનિશ્ચલદાસજીએ શ્રીવિચારસાગર તથા શ્રીવૃત્તિપ્રભાકર નામે બે ગ્ર થો રચ્યા છે

શ્રીવિચારસાગરમા, મુમુક્ષુઓને ઉપયોગી એવી વેદાન્તની બહુ પ્રક્રિયાઓ સુગમતાથી સમજાય એવી ઉત્કૃષ્ટ રીતિએ પ્રકાશિત કરી છે એનો ગુજરાતી અનુવાદ મારા પિતાશ્રી ત્રિપાઠી મન સુખરામ સૂર્યરામે કેટલાક વર્ષ પૂર્વે પ્રસિદ્ધ કર્યો છે એથી વિશેષ તર્કવાનને ઉપયોગી તથા ખ ડનમ ડનપ્રધાન વૃત્તિપ્રભાકર ગ્ર થ છે, જેનું આ ગુજરાતી ભાષાતર પ્રસિદ્ધ કરાય છે

જે જિજ્ઞાસુ અધિકારીઓએ વેદાન્તશાસ્ત્રમાં વિચારસાગર કિ વા તેની તુલ્ય કોટિના ગ્ર થોનો અભ્યાસ કર્યો હોય, તથા જેઓને ન્યાયશાસ્ત્રના મૂળ તત્ત્વોનુ જ્ઞાન હોય, તેઓને આ ગ્ર થના અભ્યાસમા બહુ ક્લેશ નહિ પડે, તેમ જ જેઓએ વેદાન્તશાસ્ત્રના વાદગ્ર થો વ ચ્યા હશે, તેઓને પણ આ ગ્ર થ સ ક્ષિપ્ત સગ્રહરૂપ હોવાથી રુચિકર થશે

વેદાન્તનો પરમ સિદ્ધાન્ત છે કે, 'अहं ब्रह्मास्मि' (હુ બ્રહ્મ છુ) એ વૃત્તિરૂપ પ્રમાજ્ઞાનથી, અપ્રમાજ્ઞાનરૂપ સ શય જે બ ધ તેની નિવૃત્તિ અને પર માન દની પ્રાપ્તિ રૂપ જે મોક્ષ તે પ્રાપ્ત થાય છે તેથી 'વૃત્તિ'ના સ્વરૂપ, કારણ અને ફળ એમના સામાન્ય અને વિશેષરૂપે નિરૂપણની આવશ્યકતા છે આ ગ્ર થમા વૃત્તિનું સ્વરૂપ, તથા તેના પ્રમા–અપ્રમારૂપ ભેદ અને પ્રમાદિના કારણ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણાદિ, અને તેના વ્યવહાર સિદ્ધિરૂપ તથા મોક્ષસિદ્ધિરૂપ ફળ, એમનુ વિસ્તારથી નિરૂપણ કરી તેઓને સુસ્પષ્ટ પ્રકાશિત કર્યા છે અને તેથી ગ્ર થનું નામ 'વૃત્તિપ્રભાકર' સાર્થ છે

આ ગ્ર થનું મુખ્ય અભિધેય–વૃત્તિ અને તેના કારણ પ્રમાણોનું નિરૂપણ છે અહીં 'વૃત્તિ' શબ્દ, શક્તિ, લક્ષણા આદિ શબ્દની વૃત્તિઓના અર્થમા નથી, કિ તુ તેનો અર્થ ચેતનરૂપ જ્ઞાનથી ભિન્ન તેથી ઉત્પન્ન, જ્ઞાનરૂપ પરિણામવિશેષ છે સામાન્યત અ ત કરણના કામ, ક્રોધ આદિ પરિણામ તથા ઈશ્વરના (માયાના

પરિણામરૂપ) ત્રિકાલાદિજ્ઞાન પણ વૃત્તિ-શબ્દથી વ્યવહરાય છે, પણ તેટલો જ અર્થ અહીં અભિમત નથી.

પદાર્થમાત્રનું જ્ઞાન તે તે પદાર્થના નિર્દોષ લક્ષણના જ્ઞાનથી થાય છે. 'વૃત્તિ'નું યથાર્થ જ્ઞાન થવા તેના લક્ષણનું જ્ઞાન આવશ્યક છે; તેથી વૃત્તિનું પારિભાષિક લક્ષણ ગ્રંથારંભમાં (પૃષ્ઠ ૨ પંક્તિ ૯ માં)જ ગ્રંથકારે કહ્યું છે કે:–

'અંતઃકરણ તથા અજ્ઞાનનું જે પરિણામ તે વૃત્તિ કહેવાય છે.'

એ લક્ષણનાં પદોનો સંક્ષેપમાં અભિપ્રાય આમ છે:–

લક્ષણમાં અંતઃકરણમાં તથા અજ્ઞાનનું પરિણામ તેને વૃત્તિ કહી છે; તેમ ન કહેતાં જો માત્ર અંતઃકરણનું જ પરિણામ વૃત્તિ એમ કહ્યું હોત તો, નીચે લખેલા પ્રસંગોમાં અવ્યાપ્તિદોષ પ્રાપ્ત થાત; કારણ કે યદ્યપિ વક્ષ્યમાણ પ્રસંગો વસ્તુતઃ વૃત્તિ જ છે તથાપિ તે કેવળ અંતઃકરણના જ પરિણામ નથી. તે પ્રસંગો–(૧) માયાના પરિણામરૂપ જે વૃત્તિજ્ઞાન ઈશ્વરને છે તે, (૨) તથા કેવળ અવિદ્યાના પરિણામરૂપ સુષુપ્તિ તથા મૂર્છાનું જ્ઞાન જે જીવને થાય છે તે, (૩) તથા તુલાવિદ્યાના પરિણામરૂપ રજ્જુસર્પાદિકજ્ઞાન છે તે,–એ સર્વ વૃત્તિજ્ઞાનો છે, તથાપિ માત્ર અંતઃકરણનાં પરિણામો નથી, કિંતુ સાથે *અજ્ઞાનનાં પણ પરિણામો છે; તેથી એ ઉક્ત પ્રસંગોમાં અવ્યાપ્તિ દોષની પ્રાપ્તિ ન થાય તે સારુ, વૃત્તિના લક્ષણમાં અંતઃકરણ તથા અજ્ઞાનનું જે પરિણામ તે વૃત્તિ એમ કહ્યું છે.

એ લક્ષણમાં પણ કેટલાએક દોષોનો અવકાશ રહેતો હોવાથી, એ લક્ષણ પણ પરિપૂર્ણ મનાય નહિ; કારણ કે જો કેવળ અંતઃકરણ અને અજ્ઞાનના પરિણામને વૃત્તિ કહે, તો ×તમોજન્ય વિષયરૂપ (પદાર્થરૂપ) પરિણામમાં વૃત્તિના લક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થાય. તે દોષના નિવારણ સારુ કોઈ ગ્રંથકારો લક્ષણમાં 'પરિણામ' એ શબ્દની પૂર્વે, +પ્રકાશક એ પદ અધિક મૂકે છે.

તેથી 'અંતઃકરણ તથા અજ્ઞાનનું પ્રકાશક (એવું જે) પરિણામ તે વૃત્તિ'– એમ લક્ષણ ફલિત થયું.

અહીં આપેલાં પદોની સાર્થકતાનું પ્રકારાન્તરે આમ પણ નિરૂપણ છે:

વૃત્તિ જ્ઞાનરૂપ હોવાથી, જો કેવળ 'પ્રકાશક'ને જ 'વૃત્તિ' કહીએ, તો ચેતનમાં અતિવ્યાપ્તિ થાય; કારણ કે વેદાંતસિદ્ધાંતમાં એક ચેતનમાત્ર જ સર્વ

---

* અજ્ઞાન એ શબ્દ માયા અથવા (ઈશ્વરસંબંધી) મૂલાવિદ્યા અને (જીવસંબંધી) તૂલાવિદ્યા, કિંવા પ્રકારાન્તરે, ઈશ્વરસાક્ષીઆશ્રિતા માયા, અને જીવસાક્ષીઆશ્રિતા અવિદ્યા એમેનો વાચક છે.

× સત્ત્વ, ત્રિગુણાત્મિકા અવિદ્યાના તમોગુણના પરિણામ—વિષયો (પ્રકાશ્ય) છે; અને સત્ત્વગુણનાં પરિણામો જે વૃત્તિરૂપ જ્ઞાનો તે વિષયી (પ્રકાશક) છે; અને રજોગુણ તે ઉભયને—વિષયો તથા વિષયીનો સહાયક છે.

+ પ્રકાશક: એ પદનો અર્થ અજ્ઞાનનાશક એમ છે, અંધકારનાશક એમ નથી.

વિષય આદિનું પ્રકાશક છે. તે અતિવ્યાપ્તિ દોષના નિવારણ સારુ લક્ષણમાં 'પરિણામ' પદ છે, જેથી ચેતનમાં અતિવ્યાપ્તિ થઈ શકતી નથી, કારણ ચેતન એ અપરિણામી છે.

અહીં જો 'પ્રકાશક પરિણામ એ વૃત્તિ' એટલું જ જો વૃત્તિનું લક્ષણ કહીએ, તો તેજસ્તત્ત્વમાં અતિવ્યાપ્તિ થાય; કારણ કે તેજસ્તત્ત્વ એ વાયુતત્ત્વનું કાર્ય હોવાથી પરિણામ છે, અને પ્રકાશક પણ છે, તેથી લક્ષણમાં પ્રકાશક પદની પૂર્વે 'વિષયનો' એ પદનો નિવેશ કરવો જોઈએ, જેથી તેમાં અતિવ્યાપ્તિ થઈ શકે નહિ. કારણ અપંચીકૃત તેજસ્તત્ત્વ એ વિષયનું પ્રકાશક નથી, પણ પણ તે તત્ત્વનાં કાર્યો–પંચીકૃત મહાતેજ, સૂર્ય આદિ છે તે, વિષયના પ્રકાશક છે.

એથી જો 'વિષયનો પ્રકાશક પરિણામ એ વૃત્તિ' એમ લક્ષણ કહીએ તોપણ સૂર્યાદિ પદાર્થોમાં લક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થાય; કારણ કે સૂર્ય વિદ્યુત-દીપ આદિ મહાતેજના 'પરિણામ' છે, અને ઘટાદિ 'વિષયના પ્રકાશક' પણ છે; પણ પોતે વૃત્તિરૂપ નથી તેથી એ અતિવ્યાપ્તિરૂપ દોષના નિવારણ સારુ "અંતઃકરણનું અને અજ્ઞાનનું" એ બે પદોનો 'પરિણામ' પદની પૂર્વે નિવેશ કરવો ઘટે છે. એમ કરવાથી અતિવ્યાપ્તિદોષ પ્રાપ્ત થતો નથી. કારણ કે જો કે સૂર્યાદિ એ વિષયોના પ્રકાશક છે, પોતે પરિણામરૂપ છે, અને અજ્ઞાનનાં પણ પરિણામ છે; તોપણ તે સૂર્યાદિ અંતઃકરણનાં પરિણામ નથી, અને તેથી તે (અંતઃકરણ અને અજ્ઞાન–એ બે) પદના નિવેશથી અતિવ્યાપ્તિદોષનું નિવારણ થાય છે.

કેવળ અંતઃકરણનું પરિણામ ન લખતાં, અંતઃકરણનું તથા અજ્ઞાનનું પરિણામ એમ કહ્યું છે તેનું પ્રયોજન પહેલાં કહેલું છે.

એથી 'વિષયનો પ્રકાશક, અંતઃકરણ તથા અજ્ઞાનનો (જ્ઞાનરૂપ) પરિણામ એ વૃત્તિ' એમ લક્ષણ ફલિત થાય છે.

પરંતુ, તે રીતિએ પણ લક્ષણ કેવળ નિર્દોષ રહેતું નથી; કારણ કે જ્ઞાનના કેટલાક પ્રકારો યદ્યપિ વૃત્તિજ્ઞાન છે, તથાપિ તેમાં ઉક્ત લક્ષણ ઘટતું નથી, અને તેથી તેઓમાં અવ્યાપ્તિદોષનો અવકાશ રહે છે જેમ કે, (૧) એક ઘટની પ્રતીતિ સમયે, વારંવાર આ ઘટ આ ઘટ, (घटोयं, घटोयं इत्याकारक) એમ થતા 'ધારાવાહિક (નામક) જ્ઞાન' અને (૨) તે (જ) આ દેવદત્ત (सोऽयं देवदत्तः) એ આકારક 'પ્રત્યભિજ્ઞાજ્ઞાન' અને (૩) ભ્રમથી, રજ્જુમાં સર્પનું જ્ઞાન, શુક્તિનું રજતરૂપે જ્ઞાન આદિ જે 'પ્રાતિભાસિક જ્ઞાનો,' તે સર્વ વૃત્તિરૂપ જ છે, તથાપિ તેમાં વિષયની પ્રકાશતા નામ અજ્ઞાનનાશકતા નથી. તેથી ઉક્ત લક્ષણ અવ્યાપ્તિદોષદૂષિત રહે છે તેથી કેટલાક ગ્રંથકારો 'વિષયનો પ્રકાશક' એ સ્થળે અસ્તિ વ્યવહારનો હેતુ એ પદોનો વિનિયોગ કરે છે તેથી અવ્યાપ્તિ દોષનું નિવારણ થાય છે; કારણ કે જે જે વૃત્તિમાં અજ્ઞાનનાશકતા-

રૂપ પ્રકાશકતા છે, ત્યાં ત્યાં 'અસ્તિ' (અમુક પદાર્થ છે એવા) વ્યવહારની હેતુતા પણ છે; અને જે વૃત્તિમાં પ્રકાશકતા નથી (જેમ કે પ્રાતિભાષિક જ્ઞાન આદિ) ત્યાં પણ 'અસ્તિવ્યવહાર'ની હેતુતા છે, તેથી કરી અવ્યાપ્તિદોષનો પ્રસંગ આવતો નથી.

'तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः। आकाशाद्वायुः। वायोरग्निः। (तैत्तिरीय उपनिषद्।) એ શ્રુતિથી.

તેથી—

'અસ્તિ વ્યવહારનો હેતુ એવો જે અંતઃકરણનું અને અજ્ઞાનનું પરિણામ તે વૃત્તિ.' એ લક્ષણ ફલિત થાય છે, અને તે નિર્દોષ હોવાથી સલ્લક્ષણ છે.

એ વૃત્તિજ્ઞાન પ્રમા અને અપ્રમા એ ભેદથી બે પ્રકારનું છે. તેમાં પ્રમા વૃત્તિ એ (૧) પ્રત્યક્ષ, (૨) અનુમાન, (૩) ઉપમાન, (૪) શબ્દ, (૫) અર્થાપત્તિ અને (૬) અનુપલબ્ધિ એ ષડ્વિધ બાહ્ય અને (૭) (સુખાદિગોચર) આંતર, તથા (૮) ઈશ્વરાશ્રિત, એ ભેદોથી અષ્ટ પ્રકારનું છે. અને અપ્રમા એ યથાર્થા અને અયથાર્થા એ ભેદોથી પ્રકારની છે. તેમાં (૯) યથાર્થા અપ્રમા તે યથાર્થા સ્મૃતિ છે અને અયથાર્થા અપ્રમા તે (૧) સંશય, (૨) ભ્રમ, (૩) તર્ક, (૪) સ્વપ્નભ્રમવૃત્તિ અને (૫) અયથાર્થા સ્મૃતિ એ ભેદોથી પાંચ પ્રકારની છે, એ રીતિએ વૃત્તિજ્ઞાન ચતુર્દશ (૧૪) પ્રકારનું છે. તેમાં પ્રમાણજન્ય જ્ઞાન તે પ્રમાજ્ઞાન કહેવાય છે. તેથી પ્રમાજ્ઞાન કિંવા પ્રમિતિ થવા સારુ, પ્રમાણો અને તેનાં લક્ષણ સ્વરૂપ આદિનાં યથાર્થ જ્ઞાનની આવશ્યકતા છે. યદ્યપિ તે અનાત્માપ્રમણાદિ પદાર્થોની સાક્ષાત્ ચર્ચામાં ભાષ્યકાર આદિ ઉદાસીન છે, તથાપિ અન્ય ગ્રંથકારોએ મુમુક્ષુઓ અર્થે તેને એક સાધનરૂપ ગણી અનેક ગ્રથોમાં તેનું સંક્ષેપ વિસ્તારથી વિવેચન કર્યું છે. તેવા અનેક સંસ્કૃત ગ્રંથોના આશયનું તથા રહસ્યનું સંક્ષિપ્ત સંગ્રહણ આ ગ્રંથમાં છે.

ભિન્ન ભિન્ન દાર્શનિકોના મતમાં, પ્રમાણોની સંખ્યા અને તેનાં સ્વરૂપ, લક્ષણ આદિમાં ભેદ છે. તેમાં નાસ્તિક મતોમાંનો એક પક્ષ ચાર્વાક માત્ર પ્રત્યક્ષને જ પ્રમાણ ગણે છે; અને તેથી અન્ય અનુમાનાદિને પ્રમાણ માનતો નથી. તથાપિ ઇંદ્રિયોને અગોચર પદાર્થોનું જ્ઞાન અનુમાન વિના થતું નથી, ઇત્યાદિ કારણોથી બૌદ્ધો તથા આસ્તિક મતોમાં વૈશેષિકો, પ્રત્યક્ષ સાથે અધિકમાં અનુમાનને પણ પ્રમાણ માને છે. સાંખ્ય તથા યોગદાર્શનિકો વિશેષમાં શબ્દપ્રમાણ માની ત્રણ પ્રમાણો ગણે છે. નૈયાયિકો, પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, ઉપમાન અને શબ્દ, એમ ચાર પ્રમાણો માને છે. મીમાંસકોમાં પ્રભાકરના અનુયાયીઓ અર્થાપત્તિ સહિત પાંચ પ્રમાણો માને છે: અને વેદાંતદર્શનાનુસારીઓ તથા ભાટ્ટ મીમાંસકો એ પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, ઉપમાન, શબ્દ, અર્થાપત્તિ અને અનુપલબ્ધિ એમ ૭ પ્રમાણો માને છે.

કેટલાએક એ ષટ્ પ્રમાણોમાં શબ્દ અને પ્રત્યક્ષ એ બે પ્રમાણોને મુખ્ય અને પ્રબળ માને છે; કારણ કે અપરોક્ષાનુભૂતિ કિંવા સાક્ષાત્કારમાં સામાન્યતઃ પ્રથમ યથાર્થવક્તા આપ્ત પુરુષના શબ્દથી પરોક્ષજ્ઞાન થઈ, અનુમાનાદિ અન્ય પ્રમાણોના સંવાદથી દૃઢ પરોક્ષજ્ઞાન થઈ, આપ્ત પુરુષોએ નિર્દિષ્ટ માર્ગ અનુસાર પ્રયત્ન કરતાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે અને તે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન અન્ય પ્રમાણોથી ઉત્પન્ન પ્રમિતિજ્ઞાનથી અભિન્ન નથી હોતું, ત્યારે તેની સત્યતામાં કોઈ પણ શંકા કે વિવાદને અવકાશ રહેતો નથી.

આ યથાર્થનામ વૃત્તિપ્રભાકર ગ્રંથમાં વૃત્તિના લક્ષણપૂર્વક ક્રમે કરી ઉપર જણાવેલાં ષટ્ પ્રમાણોનાં લક્ષણ, સ્વરૂપનિર્ણય, તેઓ સંબંધમાં મતાન્તરો, અને તેઓના ગુણદોષોનું વિવેચન પ્રકાશ ૧ થી ૬ સુધીમાં કર્યું છે. વૃત્તિઓના ભેદ તથા તેના અંગમાં અનિર્વચનીયાદિ ખ્યાતિઓનું નિરૂપણ સપ્તમ (૭) પ્રકાશમાં છે. તથા અંતિમ અષ્ટમ (૮) પ્રકાશમાં, જીવસ્વરૂપ તથા ઈશ્વરસ્વરૂપ અને અધિષ્ઠાનના નિરૂપણપૂર્વક, વૃત્તિના પ્રયોજનનું કથન તથા કલ્પિતની નિવૃત્તિરૂપ મોક્ષનું વિવેચન છે. એ પ્રકાશોમાં નિરૂપિત વિષયોનાં વિશેષનામ આદિ અનુક્રમાણુકાથી જણાશે.

આ ગ્રંથના કર્તા સાધુ નિશ્ચલદાસની વિદ્વત્તાથી આકર્ષાઈ, પંડિતપ્રિય વિદ્વાન બુંદીકોટાના મહારાજ રામસિંહે સત્સમાગમાર્થ અતિ સન્માનપૂર્વક પોતાની રાજધાનીમાં તેઓને રાખ્યા હતા. તેવામાં નિશ્ચલદાસજીએ આ ગ્રંથ સપ્ત પ્રકાશપર્યંત રચી તેને 'વૃત્તિદીપિકા' નામ આપ્યું હતું, અને તે ગ્રંથ મહારાજશ્રીએ પોતાના નગરમાં જ છપાવ્યો હતો. પછી વિક્રમાર્ક સંવત ૧૯૨૦માં દિલ્હીમાં અષ્ટમ પ્રકાશરૂપ વૃદ્ધિ કરી એ ગ્રંથનું 'વૃત્તિપ્રભાકર' નામ રાખ્યું છે.

શ્રીવૃત્તિપ્રભાકરનું ગુજરાતી ભાષાંતર પ્રસિદ્ધ વિદ્વાન રા. મણિલાલ નભુભાઈ દ્વિવેદીએ પ્રથમ 'સુદર્શન' માસિક પત્રમાં (પુસ્તક ૯. અંક ૧. ઑક્ટોબર સન ૧૮૯૩) આરંભેલું. તે આ ગ્રંથના પૃષ્ઠ ૩૩૬ સુધી પ્રકટ થયું છે તેટલું થયું હતું. વૃત્તિપ્રભાકરના શેષ રહેલા ભાગનું ભાષાંતર આ લેખકે કર્યું છે.

રા. સાક્ષર શ્રી મણિલાલે અનેક વિષયો ઉપર નાના મોટા લેખો તથા ગ્રંથો ગુજરાતી તેમ જ ઇંગ્લિશ ભાષામાં લખ્યા છે, જેથી તેઓની કીર્તિ યૂરોપ, અમેરિકા પર્યંત ફેલાઈ છે, અને તેના વાચનથી બહુ લોકોના જ્ઞાનમાં વૃદ્ધિ આદિ શુભ ફળો થતાં અને થાય છે. પ્રારબ્ધયોગથી તેઓશ્રીની સદ્ગતિ અકાળે થતાં, તેઓના વિચાર તથા લેખોના પરિપાકનો લાભ ગુણજ્ઞોને મળવામાં વિચ્છેદ થયો છે, એ શોચનીય છે.

એવા પંડિતોના ગ્રંથો જેમ ચિરંજીવી હોય છે તેમ તેઓનાં શરીર પણ દીર્ઘજીવી હો એમ ઈશ્વર પ્રતિ પ્રાર્થના છે.

ત. મ. ત્રિપાઠી

અનુક્રમ

સૂચના :—આ પુસ્તકમાં પાન ૧૬૨ પછી ૧૬૩ ને બદલે ભૂલથી ૧૯૫થી છપાયાં છે.

શ્રીવૃત્તિપ્રભાકર

મંગલ

દુહો—અસ્તિ-ભાતિ-પ્રિય-સિંધુમાં, નામરૂપજંજાલ,
તે નિજ આત્મસ્વરૂપ લહી, રે' તત્કાલ નિહાલ.*

---

* જગતના પદાર્થમાત્રનું પૃથક્કરણ કરીએ તો પંચધા તત્ત્વ સ્ફુરે છે: ૧. અસ્તિ (તે પદાર્થ છે એવી પ્રતીતિ); ૨. ભાતિ (તે પદાર્થ જ્ઞાનવિષય છે એ પ્રતીતિ); ૩. પ્રિય (તે પદાર્થ મમત્વાદિવિષય-આનંદકારણ છે-એ પ્રતીતિ); ૪. નામ (તેવા પ્રતીતિસમૂહનું અમુક નામ કલ્પેલું છે); ૫. રૂપ (એ નામાનુસાર અમુક આકાર કલ્પેલો છે); આમાંથી અસ્તિ, ભાતિ, પ્રિય—સત્, ચિત્ત, આનંદ—એ અંશ સર્વત્ર સમાન છે, એમાં નાનાત્વ નથી, એટલે તે એકરસ, એકરૂપ હોઈ, બ્રહ્મરૂપ છે એવું અસ્તિ-ભાતિ-પ્રિય-સિંધુ જે સર્વમય બ્રહ્મ તેમાં, નામ અને રૂપ, જે એકરૂપ ન હોતાં, પ્રતિવ્યક્તિભિન્ન હોઈ, નાનાવિધ છે, તેની જંજાળ પડેલી છે. નામરૂપમાં નાનાત્વ છે એ જ તેમના મિથ્યાત્વનું બીજ છે, કેમકે જ્યાં નાનાત્વ આવ્યું ત્યાં મૂળ અવિકૃત અંશ તે નાનાત્વમાં છતાં તદન્ય હોવો જોઈએ. તે અવિકૃત અંશ અત્ર અસ્તિ, ભાતિ, પ્રિય એ જ છે એમ આગળ સમજાશે, અને નાનાત્વરૂપ જે નામરૂપ તે મિથ્યા છે એમ સહજ પ્રતીતિ થઈ જશે. માટે જ કલ્પિત જે નામરૂપ તેનું મિથ્યાત્વ જણાવવા તેને જંજાળ કહી છે. એ જંજાળ મિથ્યા છે એમ જણાવવા અસ્તિ-ભાતિ-પ્રિય-સિંધુમા એમ સપ્તમીથી સંબંધ કર્યો છે. એવી જે જંજાળ-અધ્યસ્ત માયા-તે બ્રહ્મ છે, બ્રહ્માતિરિક્ત કે બ્રહ્મબાહ્ય કે તદુપાધિરૂપ નથી. એ જંજાળ પણ વસ્તુતઃ સિંધુ જ છે, પણ સિંધુનાં તરંગફેનાદિની પેઠે નામરૂપના ભેદ અથવા પરિચ્છેદ મનાય છે-કલ્પાય છે-ત્યારે જંજાળ દેખાય છે, પણ વાસ્તવિક છે નહિ. માટે જ આગળ કહે છે કે નિજ આત્મસ્વરૂપ અર્થાત્ અસ્તિ-ભાતિ-પ્રિય-રૂપ જે સિંધુ તે રૂપે લહી તે રૂપે-તે જ હું-અહં બ્રહ્મ-એમ અપરોક્ષ અનુભવ કરી, તત્કાલ અર્થાત્ ગુરૂપદેશ દ્વારા તત્ત્વમસિ આદિ મહાવાક્યગત તત્-અસ્તિભાતિપ્રિયસિંધુ, અને ત્વં-નામરૂપજંજાળ હું, તું, ઇત્યાદિ ભેદ-તેનો નિતાંત અભેદ અનુભવતાં વાર જ, વાસ્તવિક રીતે અભેદ જ છે, તેનો બાધ કરનાર

૧ : વૃત્તિનું સામાન્ય લક્ષણ અને તેના ભેદ

મગલાચરણમા 'અહબ્રહ્માસ્મિ' એમ અનુભવ થવાથી નિહાલ રહે છુ પણ તેવો થયો છુ એમ જે કહ્યુ તેમા આકૂત એ છે કે અહબ્રહ્મ એવો સાક્ષાત્કાર જ્યારે તદાકાર વૃત્તિ થાય ત્યારે થઈ આવે છે માટે હવે પ્રથમ વૃત્તિનુ નિરૂપણ આરભે છે

'અહબ્રહ્માસ્મિ' એ વૃત્તિથી (૧) કાર્ય સહિત અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ અને (૨) પરમાનદની પ્રાપ્તિ થાય છે, એવો વેદાન્તસિદ્ધાત છે આ સ્થાને એવી જિજ્ઞાસા થાય છે કે વૃત્તિ કોને કહે છે? વૃત્તિનુ કારણ શુ છે? વૃત્તિનુ પ્રયોજન શુ છે? આ જિજ્ઞાસા તૃપ્ત કરવા સારુ 'વૃત્તિપ્રભાકર' ગ્રથ લખુ છુ

અંતઃકરણ તથા (અ)જ્ઞાનનું જે પરિણામ તેને વૃત્તિ[1] કહીએ. ક્રોધ, સુખ, ઇત્યાદિ પણ અતકરણના પરિણામ છે, તેને વૃત્તિ કહેતા નથી, તેમ જ આકાશાદિ (અ)જ્ઞાનના પરિણામ છે તેને વૃત્તિ કહેતા નથી, પણ વિષયપ્રકાશક એવુ જે અતકરણ તથા અજ્ઞાનનુ પરિણામ તેને વૃત્તિ કહીએ છીએ ક્રોધ, સુખ, ઇત્યાદિ જે અતકરણના પરિણામ તેનાથી કોઈ પદાર્થનો પ્રકાશ થતો નથી, તેમ જ આકાશાદિથી પણ પ્રકાશ થતો નથી, માટે તે વૃત્તિ કહેવાય નહિ પ્રકાશ એટલે જ્ઞાન ઉપજાવનાર પરિણામથી પ્રકાશ થાય છે, માટે તે જ વૃત્તિ કહેવાય યદ્યપિ સુખ, દુખ, કામ, તૃપ્તિ, ક્રોધ, ક્ષમા, ધૃતિ, અધૃતિ, લજ્જા, ભય ઇત્યાદિ અતકરણના જે પરિણામ તેમને અનેક સ્થાનમા વૃત્તિ શબ્દથી વ્યવહર્યા છે, તથાપિ તત્ત્વાનુસધાન, અદ્વૈતકૌસ્તુભ આદિ ગ્રથોમા પ્રકાશક પરિણામને જ વૃત્તિ કહી છે, એટલે માયા અને અતકરણ તેનુ જ્ઞાનરૂપ પરિણામ તે જ અદ્વૈતમતની પરિભાષામા વૃત્તિ કહેવાય છે

૧ વૃત્તિનુ લક્ષણ બાધતામા, છાપેલા ગ્રથમા 'અતકરણ તથા જ્ઞાનનુ પરિણામ' એમ લખ્યુ છે ત્યા 'અતકરણ તથા અજ્ઞાન પરિણામ' એવો

અજ્ઞાનનો નાશ થવાની ક્ષણમા જ, એ અનુભવ પામનાર જ્ઞાની નિહાલ થઈ જાય છે, અનત નિરવધિ સુખમા નિમગ્ન થઈ સસારના ત્રિવિધ તાપથી ત્રિકાલમા મુક્ત થઈ જાય છે અભેદબોધ થતા સાથે મુક્ત થાય છે સાધના તરની અપેક્ષા નથી કાર્ય સહિત અજ્ઞાનનિવૃત્તિ તે જ પરમાનદની પ્રાપ્તિ, એ જ મોક્ષ. આ વિષયને અવલબીને જ ગ્રથકાર આરભ કરે છે

પાઠ જોઈએ એમ એક પ્રાચીન લેખી પ્રતિ ઉપરથી જણાય છે. પરિણામ એટલે વસ્તુ પોતાનું રૂપ ત્યજી અન્યરૂપે થાય તે. અભેદવૃત્તિ થતાં યદ્યપિ જ્ઞાતા–જ્ઞાન–જ્ઞેય રહેનાર નથી, તથાપિ આરોપિત એવા ભેદનું પૃથક્કરણ કરી બતાવી, ભેદમાત્રનો અપવાદ કરતાં, અભેદમયી વૃત્તિ કરી આપવી છે, ને અંતે તે વૃત્તિને પણ નિવૃત્ત કરવી છે, એટલે સાધારણ રીતે જે જ્ઞાતા–જ્ઞાન–જ્ઞેય એ વ્યવહાર છે તેને અનુલક્ષીને વૃત્તિનું સ્વરૂપ બાંધ્યું છે. અંતઃકરણના અને અજ્ઞાનનું પરિણામ તે જ વૃત્તિ છે એમ કહેતાં સતાં પ્રકાશક પરિણામને જ વૃત્તિ માન્યા છે. અંતઃકરણમાં જે ચિદાભાસ છે તેને લઈને તેને જ્ઞાનશક્તિ છે, અને પદાર્થ માત્ર અજ્ઞાનકાર્ય છે એટલું જ નહિ પણ અંતઃકરણને સ્વરૂપાનુસંધાન ન પામવા દેનાર, સ્વસ્થ જે ચિદાભાસ તેનો પૂર્ણ અનુભવ ન કરવા દેનાર પણ, એ અનાદિ અજ્ઞાન જ છે. ત્યારે અંતઃકરણને સ્વરૂપાનુસંધાન ન પામવા દેનાર, સ્વસ્થ જે ચિદાભાસ તેનો પૂર્ણ અનુભવ ન કરવા દેનાર પણ, એ અનાદિ અજ્ઞાન જ છે. ત્યારે અંતઃકરણથી જે જે પ્રકાશક પરિણામ ઉદ્ભવે–અંતઃકરણ જ્ઞેયાકાર થઈ 'અમુકનું જ્ઞાન થયું' એવો અમુકાકાર પરિણામ અનુભવે–તેનું કારણ પણ અજ્ઞાન જ છે. અર્થાત્ અંતઃકરણના પરિણામ સાથે અજ્ઞાનનું પણ પરિણામ માનવું જોઈએ. ને તે પરિણામ પ્રકાશક જ માનવું જોઈએ, એમ આટલા ઉપરથી સમજાય છે. પ્રકાશક ન માને તો આકાશાદિ તથા ક્રોધાદિને વિષે અતિવ્યાપ્તિ થાય. સુખ, દુઃખ, ઇત્યાદિ તે પણ યદ્યપિ અંતઃકરણના પરિણામ છે તથાપિ બાહ્ય વિશ્વગત પદાર્થજન્ય જે અંતઃકરણપરિણામ તજ્જન્ય, અથવા તદનુષંગી હોવાથી વૃત્તિ કહેવાય નહિ. માટે વૃત્તિ શબ્દનો પારિભાષિક નિશ્ચિતાર્થ એમ માન્યો છે કે સમષ્ટિમાં જેમ માયા તેમ વ્યષ્ટિમાં અંતઃકરણ. તેનું પ્રત્યેકનું જે જ્ઞાનરૂપ વિષયપ્રકાશક–પરિણામ તે વૃત્તિ. વૃત્તિના આ લક્ષણમાં જાગ્રત, સ્વપ્ન, સુષુપ્તિ ત્રણેનો સમાસ સ્પષ્ટ જ છે. વૃત્તિલક્ષણ આ પ્રકારે સ્પષ્ટ થાય છે, પણ લક્ષણમાં 'અજ્ઞાન'ને બદલે 'જ્ઞાન' શબ્દ રાખતાં પણ પરિણામને વિકૃત–અવિકૃતરૂપે માની, અંતઃકરણનું વિકૃત પરિણામ અને જ્ઞાનનું અવિકૃત પરિણામ તે વૃત્તિ એવો નિર્વાહ થઈ શકે એમ છે તથાપિ એ લક્ષણ રુચિકર નથી.

તે વૃત્તિજ્ઞાન બે પ્રકારનું છે: (૧) પ્રમા, (૨) અપ્રમા.[૨] પ્રમાણજન્ય તે પ્રમા કહેવાય અને તદ્‌ભિન્ન તે અપ્રમા કહેવાય. પ્રમાજ્ઞાન યથાર્થ જ થાય છે. અપ્રમાજ્ઞાન બે પ્રકારનું છે: (૧) યથાર્થ અને (૨) ભ્રમ. દોષજન્ય તે ભ્રમ કહેવાય; અને જે દોષજન્ય ન હોય, પણ ઇંદ્રિય અનુમાનાદિ પ્રમાણથી અથવા અન્ય કોઈ કારણથી થાય તે યથાર્થ કહેવાય. ઉદાહરણ: શુક્તિને રજત જાણવી એ જ્ઞાન સાદૃશ્યદોષજન્ય

હોવાથી ભ્રમ છે; એમ જ સાકરમાં કડવાશનું જ્ઞાન પિત્તદોષજન્ય છે; ચંદ્રમાં લઘુતાનું જ્ઞાન, અનેક વૃક્ષમાં એકતાનું જ્ઞાન, એ દૂરત્વ દોષજન્ય છે, માટે તે પણ ભ્રમ છે. વિચારસાગરમાં દોષ ને અધ્યાસની હેતુતાનું ખંડન કર્યું છે, ત્યાં એવો અભિપ્રાય છે કે પ્રમાતા, પ્રમાણ, પ્રમેય, એ ત્રણેના દોષ અધ્યાસના હેતુ નથી, પણ કોઈ એકનો દોષ હોત તો અધ્યાસ થાય છે; અને સર્વ દોષના અભાવે પણ જે અધ્યાસ કહ્યો છે, તે તો પ્રૌઢિવાદથી કહ્યો છે.[૩] જ્યાં અન્ય કોઈ દોષ ન હોય ત્યા મૂળ અવિદ્યા જ દોષ છે. માટે જે દોષજન્ય તે ભ્રમ એ લક્ષણ યથાર્થ છે.

અને સ્મૃતિજ્ઞાન, સુખદુઃખનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન, ઈશ્વરગતજ્ઞાન, તે દોષજન્ય નથી, માટે ભ્રમ ન કહેવાય, પણ પ્રમાણજન્ય નથી એટલે પ્રમા પણ ન કહેવાય. પણ ભ્રમ તથા પ્રમા ઉભયથી વિલક્ષણ છે, છતાં યથાર્થ છે. યથાર્થ કેમ ? જે જ્ઞાનનો સંસારદશામાં બાધ ન થાય તે યથાર્થ કહેવાય છે.[૪]

સ્મૃતિજ્ઞાનનો હેતુ, સંસ્કાર દ્વારા, પૂર્વ અનુભવ છે. જ્યાં યથાર્થાનુભવથી સ્મૃતિ થાય ત્યાં તે યથાર્થ, અને જ્યાં ભ્રમરૂપ અનુભવના સંસ્કારથી સ્મૃતિ થાય ત્યાં તે અયથાર્થ.

ધર્માદિ નિમિત્તથી, અનુકૂળ–પ્રતિકૂળ પદાર્થનો સંબંધ થતાં, અંતઃકરણના સત્ત્વગુણ તથા રજોગુણના પરિણામરૂપ સુખ અને દુઃખ ઊપજી આવે છે. સુખ–દુઃખનું જે નિમિત્ત હોય છે તે જ નિમિત્તથી સુખદુઃખને વિષય કરવાવાળી અંતઃકરણની વૃત્તિ પેદા થાય છે. તે વૃત્તિમાં આરૂઢ જે સાક્ષી તે સુખદુઃખને પ્રકાશે છે. સુખાકાર અને દુઃખાકાર, એવી જે અંતઃકરણની વૃત્તિ તે પ્રમાણજન્ય નથી માટે પ્રમા કહેવાય નહિ.

ઈશ્વરનાં જ્ઞાન, ઇચ્છા ને પ્રયત્ન[૫] તે ન્યાયમતમાં નિત્ય કહ્યાં છે. પરંતુ શ્રુતિમાં ઈશ્વરનાં જ્ઞાનાદિકની ઉત્પત્તિ કહી છે, તેથી તે નિત્ય નથી. પણ પ્રાણીઓનાં કર્મ અનુસાર, સૃષ્ટિના આદિકાળમાં, સર્વ પદાર્થને વિષય કરવાવાળું ઈશ્વરનું જ્ઞાન ઊપજે છે. તે જ્ઞાન, ભૂત, ભવિષ્યત્, વર્તમાન, સકલ પદાર્થના સામાન્યવિશેષભાવને વિષય કરે છે અને પ્રલય પર્યંત સ્થાયી રહે છે; તેથી તે એક તથા નિત્ય છે. તે જ રીતે ઇચ્છા અને પ્રયત્ન પણ ઉત્પત્તિવાળાં તથા સ્થાયી છે, તેથી પ્રલય પર્યંત તે ઉભયે પણ રહે છે. અત્રે એવી જે શંકા કરે છે કે

ઈશ્વરેચ્છા પ્રલય પર્યંત સ્થાયી હોય તો વર્ષા, તાપ, શીત, જે બધાં ઈશ્વરેચ્છાથી થાય છે, તેમાંથી વર્ષા કે તાપ કે શીત પ્રલય પર્યંત થવાં જોઈએ, તે બને નહિ; કેમકે ઈશ્વરની ઇચ્છા જો નાના હોય અને નિત્ય હોય તો આ દોષ સંભવે, પણ પ્રલય પર્યંત સ્થાયી જે ઈશ્વરેચ્છા તે નાના નથી, પણ એક છે. એ એક ઇચ્છા જે રીતે સર્વ પદાર્થને વિષય કરે તે રીતે તે પદાર્થ થાય છે. આટલો સમય વર્ષા, આટલો સમય તાપ, આટલો શીત, એમ ઈશ્વરેચ્છા પદાર્થને વિષય કરે છે, એટલે બધા પદાર્થ કોઈ ને કોઈ કાળે ક્રમથી થયે જાય છે. પ્રલય પર્યંત સ્થાયી ઇચ્છા એક છે એ પક્ષમાં કશો દોષ નથી. શ્રુતિમાં જ્ઞાન ઇચ્છા કૃતિ(=પ્રયત્ન)ની ઉત્પત્તિ કહી છે, માટે જ્ઞાનાદિક ઉત્પત્તિવાળાં હોઈ, આકાશાદિની પેઠે મહાપ્રલય પર્યંત સ્થાયી છે. પ્રપંચની સ્થિતિના કાળમાં, ઈશ્વરના જ્ઞાનનો અનંતવાર ઉત્પત્તિ–વિનાશ થાય છે એમ જે માને તેને પૂછવાનું, કે પ્રપંચના સ્થિતિકાળમાં ઈશ્વરમાં કોઈ એક જ્ઞાનવ્યક્તિ સદા બની રહે છે? અથવા પ્રપંચ છે તેટલામાં કોઈ કાળે પણ ઈશ્વર જ્ઞાનહીન રહે છે? કોઈ કાળે ઈશ્વર જ્ઞાનહીન રહે છે એમ કહેતાં એટલો કાળ ઈશ્વર અજ્ઞ થઈ જશે અને કોઈ જ્ઞાનવ્યક્તિ ઈશ્વરમાં સદા રહે છે એમ કહેતાં અનંત જ્ઞાનનાં ઉત્પત્તિ–વિનાશ માન્યાં હતાં તે નિષ્ફળ થશે. માટે એક જ જ્ઞાન સૃષ્ટિના આદિકાળમાં ઉત્પન્ન થઈ મહાપ્રલય પર્યંત સ્થાયી રહે છે. (જેમ જ્ઞાન તેમ ઇચ્છા અને કૃતિ એટલે પ્રયત્ન.) ઈશ્વરનાં જે જ્ઞાન, ઇચ્છા અને કૃતિ તે વિસંવાદી નથી પણ સંવાદી છે.

નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિજનક જે જ્ઞાનાદિ તે વિસંવાદી કહેવાય; તેથી ભિન્ન તે સંવાદી. જીવનાં જે જ્ઞાન, ઇચ્છા, કૃતિ તે સંવાદી અને વિસંવાદી એમ બે પ્રકારનાં છે. ઈશ્વરનાં જ્ઞાન, ઇચ્છા, કૃતિ નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિનાં જનક થતાં નથી માટે વિસંવાદી નથી, પણ સંવાદી છે. વિસંવાદી જ્ઞાન ભ્રમ કહેવાય, સંવાદી જ્ઞાન યથાર્થ કહેવાય. પ્રમાણજન્ય યથાર્થ જ્ઞાન તે તો પ્રમા જ કહેવાય છે. જેમ જીવનું જ્ઞાન અંતઃકરણની વૃત્તિરૂપ છે, તેમ ઈશ્વરનું જ્ઞાન માયાની વૃત્તિરૂપ છે; પણ તે જીવના અદૃષ્ટથી જન્ય છે, પ્રમાણજન્ય નથી; તેથી તે પ્રમા નથી, દોષજન્ય નથી, નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિજનક ભ્રમ નથી, પણ યથાર્થ છે.

૨. જ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો ક્રમ ન્યાયમતાનુસાર આ પ્રકારે છે. અહીં બતાવેલો એટલે કે અદ્વૈતસંમત પ્રકાર તેથી ભિન્ન છે, પણ તેને જાણવાથી અહીં કહેલી વાત સમજવી સરળ પડશે. કોઈ પણ પદાર્થ, ભાવ, ક્રિયા, આદિનો

કરીને સાક્ષાત્ ગ્રહ થાય તેને અનુભવ કહે છે. અનુભવથી સંસ્કાર ઉપજે છે. તે સંસ્કાર જ્યારે જ્યારે કોઈ કારણથી સ્ફુરે ત્યારે ત્યારે સ્મૃતિજ્ઞાન થાય છે અનુભવજ્ઞાનના બે પ્રકાર કહે છે યથાર્થ અને અયથાર્થ. અયથાર્થના ત્રણ પ્રકાર છે સંશય, વિપર્યય અને તર્ક. ન્યાયમતમા યથાર્થ અનુભવને પ્રમા કહે છે ને અયથાર્થાનુભવને અપ્રમા કહે છે. અહી તો પ્રમાણજન્ય જ્ઞાનને જ પ્રમા કહ્યુ છે, ને તે સર્વથા યથાર્થ જ હોય છે. અપ્રમાજન્ય જ્ઞાનના બે પ્રકાર કરી ભ્રમ અને યથાર્થ એમ ભેદ પાડ્યા છે તે લક્ષમા રાખવા, અને અપ્રમાના વિભાગ રૂપ જે યથાર્થજ્ઞાન તેને ન્યાયમતાનુસાર જે પ્રમારૂપ યથાર્થજ્ઞાન તે સાથે સેળ ભેળ ન કરી દેવુ. ભ્રમજ્ઞાન તો અયથાર્થ જ છે, ન્યાયાનુસાર પણ અયથાર્થ જ છે, પરંતુ અહી જેને યથાર્થજ્ઞાન કહ્યુ છે તે અપ્રમા છે, એટલે ન્યાયાનુસાર અપ્રમા–અયથાર્થ–છે એમ નહિ, પણ માત્ર પ્રમાણજન્ય નથી એટલો જ તેનો અહી અર્થ છે

૩ જે પદાર્થ જે રૂપે નથી તેનુ તે રૂપે જ્ઞાન એ અધ્યાસનુ સાધારણ સ્વરૂપ જાણવુ આનુ અધ્યાસજ્ઞાન તે પણ ભ્રમ છે જે દોષજન્ય હોય તે જ ભ્રમ એમ લક્ષણ કર્યું ત્યારે વિચારસાગરમા સર્વ દોષના અભાવે પણ અધ્યાસરૂપ ભ્રમનો સભવ કહ્યો છે તે કેમ ચાલશે? એનો ઉત્તર એ કે એ તો પ્રૌઢિવાદથી દોષાભાવે પણ અધ્યાસ સ્વીકાર્યો છે, બાકી વસ્તુત મૂલાવિદ્યારૂપ દોષ વિના અધ્યાસ બને નહિ, એટલે દોષજન્ય તે ભ્રમ એમ કહેવામા કશો બાધ રહેતો નથી પ્રૌઢિવાદ એટલે પ્રતિવાદી જે દોષરૂપે બતાવે તેનો પણ સ્વીકાર કરીને સિદ્ધાતનુ પ્રતિપાદન કરવુ એવો વાદ પ્રતિવાદી એમ કહે કે દોષાભાવે પણ અધ્યાસ માનો છો એ શુ? તો તેનો પણ સ્વીકાર કરી અનાદિ અધ્યાસ માનવો એ પ્રૌઢિવાદ કહેવાય પ્રૌઢિવાદનુ અતિમતત્ત્વ તો અજાતિવાદ છે, જે અનુસાર અધ્યાસે નથી ને ભેદે નથી, ત્રિકાલમા પ્રપચ જ નથી, બ્રહ્મ છે, તે છે.

૪. જે પ્રમા પણ નહિ અને ભ્રમ પણ નહિ તેવા યથાર્થજ્ઞાનમા સ્મૃતિ, સુખ–દુ ખાદિ અને ઈશ્વરના જ્ઞાનેચ્છાકૃતિ એ સર્વનો સમાસ કરેલો છે, કેમકે તે પ્રમાણજન્ય નથી યથાર્થજ્ઞાનનુ લક્ષણ આપ્યુ છે કે જે જ્ઞાનનો સસારદશામા બાધ ન થાય તે યથાર્થ. સ્મૃતિનો જનક સંસ્કાર છે, પ્રમાણ નથી, એટલે તે યથાર્થ જ્ઞાનમા જાય છે સસ્કારનો જનક–પૂર્વ અનુભવ તે પ્રમા હોય તો સ્મૃતિ યથાર્થ, અને તે જો ભ્રમ હોય તો સ્મૃતિ અયથાર્થ અર્થાત્ ભ્રમ એમ જ સુખ–દુ ખના નિમિત્તરૂપ જે હોય તેને વિષય કરવાવાળી વૃત્તિ જ સુખ–દુ ખને પણ વિષય કરે છે આ એટલે સુખ–દુ ખાદિ પણ યથાર્થ જ્ઞાનમા જાય છે, પ્રમાણજન્ય નથી તેથી પ્રમા કહેવાય નહિ જે ગ્રહવાનો પદાર્થ તે વિષય ક

છે ને જે ગ્રહનારા વિષયી તે તે પદાર્થને વિષય કરે છે, પોતાના જ્ઞાનનો વિષય કરે છે, એમ કહેવાય છે ઇશ્વરના જ્ઞાન, ઇચ્છા ને પ્રયત્ન તે પણ પ્રમાણજન્ય નથી સૃષ્ટિકાળથી ઉત્પન્ન થઈ પ્રલય પર્યંત સ્થાયી છે, તેથી પ્રમા નથી, પણ યથાર્થજ્ઞાન છે

૫ ન્યાયમતમા ઇશ્વરને તટસ્થ કર્તા માન્યો છે, અને તેનામા જ્ઞાન, ઇચ્છા ને કૃતિ એટલે પ્રયત્ન ત્રણ થનાથી સૃષ્ટિ થાય છે એમ માન્યુ છે પરમાણુઓ જગતનુ ઉપાદાનકારણ છે, ને ઇશ્વર નિમિત્તકારણ છે ઇશ્વરને યાવત્ સામગ્રીનુ પ્રથમથી જ્ઞાન જોઈએ તે પછી સૃજવાની ઇચ્છા જોઈએ, ને તે પછી તદનુકૂળ પ્રયત્ન જોઈએ એમ ઇશ્વરનામા જ્ઞાન, ઇચ્છા ને કૃતિ ત્રણથી સૃષ્ટિ થાય છે તે ત્રણને ન્યાયવાળા નિત્ય માને છે, પણ શ્રુતિને સર્વ પ્રમાણમા મુખ્ય માનનાર અદ્વૈતમતવાળા શ્રુત્યનુસાર, તે ત્રણને અનિત્ય માને છે એ ત્રણ પણ યથાર્થજ્ઞાનમા જ સમાય છે

૬ જીવનુ જ્ઞાન અન્તઃકરણની વૃત્તિરૂપ છે, તેમ ઇશ્વરનુ જ્ઞાન માયાની વૃત્તિરૂપ છે, એ પંક્તિ લક્ષમા રાખી વૃત્તિનુ જે છેવટ લક્ષણ કહ્યુ કે માયા અને અન્તઃકરણ તેનુ જ્ઞાનરૂપ પરિણામ તે વૃત્તિ એનો યોગ્ય સમન્વય સમજવો

૨ : પ્રમાણનિરૂપણ

પ્રમાણના છ ભેદ છે ૧. પ્રત્યક્ષ, ૨ અનુમાન, ૩ શબ્દ, ૪ ઉપમાન, ૫ અર્થાપત્તિ, ૬ અનુપલબ્ધિ પ્રત્યક્ષપ્રમાનુ જે કરણ તે પ્રત્યક્ષપ્રમાણ કહેવાય અનુમિતિપ્રમાનુ કરણ તે અનુમાનપ્રમાણ કહેવાય શાબ્દીપ્રમાનુ કરણ તે શબ્દપ્રમાણ કહેવાય ઉપમિતિપ્રમાનુ કરણ તે ઉપમાનપ્રમાણ કહેવાય અર્થાપત્તિપ્રમાનુ કરણ તે અર્થાપત્તિપ્રમાણ કહેવાય. અભાવપ્રમાનુ કરણ તે અનુપલબ્ધિપ્રમાણ કહેવાય પ્રત્યક્ષ અને અર્થાપત્તિમા પ્રમા અને પ્રમાણ ઉભયનુ એકનુ એક નામ છે ભટ્ટના મતમા છ પ્રમાણ માન્યા છે અને વેદાતગ્રંથોમા પણ છ પ્રમાણ લખ્યા છે યદ્યપિ સૂત્રકાર તથા ભાષ્યકારે પ્રમાણસખ્યા લખી નથી, તથાપિ સિદ્ધાતને અવિરોધી એવો જે ભટ્ટનો મત તે અદ્વૈતવાદમા માન્ય છે. તે ઉપરથી જ વેદાતપરિભાષાદિ ગ્રંથોમા છ પ્રમાણ લખ્યા છે[૭]

૭ વૃત્તિજ્ઞાનનું સ્વરૂપ સમજાવતા તે જ્ઞાનના જે વિભાગ કર્યા તેમા પ્રથમ વિભાગ પ્રમા એવો થયો એટલે પ્રમાણજન્ય જ્ઞાન પ્રમાણ કેટલા છે અર્થાત્ કેટને કેટલે પ્રકારે પ્રમા થાય છે અદ્વૈતમા તે પ્રમાણ ૭ માનેલા છે ન્યાયમા ચાર માનેલા છે–અર્થાપત્તિ અને અનુપલબ્ધિ માન્યા નથી તેમનો અનુમાન અને પ્રત્યક્ષમા સમાસ કરેલો છે સાખ્યમા ત્રણ માન્યા છે પ્રત્યક્ષ અનુમાન,

શબ્દ મીમાંસામાં બે મત છે એક પ્રભાકરના અનુયાયી જે પ્રાભાકર કહેવાય છે અને બીજા ભટ્ટના અનુયાયી જે ભાટ્ટ કહેવાય છે તે પ્રાભાકર મતમાં, અનુપલબ્ધિ વિના પાંચ પ્રમાણ છે ભટ્ટમત પ્રમાણે જે અહીં બતાવ્યા તે છ પ્રમાણ છે વેદાંતસૂત્રના કર્તા શ્રી બાદરાયણ વ્યાસે તેમ ભાષ્યકાર શ્રીમદ્ શંકરાચાર્યે પ્રમાણસંખ્યા બાંધી નથી, પણ અદ્વૈતના સિદ્ધાંતને અનુકૂળ પ્રમાણસંખ્યા ભટ્ટમતોક્ત છે તે છ, માટે વેદાંતપરિભાષાદિ ગ્રંથોમાં તે માન્ય કરી છે પ્રમાણ એટલે શું ? પ્રમાનું કરણ તે પ્રમાણ, એમ સામાન્યત પ્રમાણનું લક્ષણ મનાય છે તે લક્ષણનો વિવેક સમજતા પૂર્વે કરણનું સ્વરૂપ સમજવું જોઈએ, તે જ કહે છે

૩ : કરણલક્ષણ

ન્યાયશાસ્ત્રમાં ચાર જ પ્રમાણ માને છે, અર્થાપત્તિ અને અનુપલબ્ધિને માનતા નથી ન્યાયશાસ્ત્રનો મત આવો છે પ્રમાનું કરણ હોય તેને પ્રમાણ કહે છે પ્રત્યક્ષપ્રમાના કરણ નેત્રાદિક ઇંદ્રિય છે, તેથી નેત્રાદિક ઇંદ્રિયોને પ્રત્યક્ષપ્રમાણ કહે છે. વ્યાપારવાળું જે અસાધારણ કારણ તે કરણ કહેવાય ઈશ્વર, તેનું જ્ઞાન, તેની ઇચ્છા, તેની કૃતિ, દિક, કાલ, અદૃષ્ટ, પ્રાગભાવ, પ્રતિબંધકાભાવ, એ નવ સાધારણ કારણ છે, એનાથી ભિન્ન જે કારણ તે અસાધારણ કારણ કહેવાય. અસાધારણ કારણ પણ બે પ્રકારનું થાય છે, એક વ્યાપારવાળું થાય છે, એક વ્યાપારરહિત થાય છે કારણથી ઊપજીને કાર્યને ઉપજાવે તે વ્યાપાર કહેવાય* જેમ કપાલ× ઘટનું કારણ છે, તેમ બે કપાલનો સંયોગ તે પણ ઘટનું કારણ છે ત્યારે કપાલને કારણ માનતા (=કપાલની કારણતામાં) કપાલસંયોગ વ્યાપાર છે, કેમકે કપાલસંયોગ કપાલથી ઊપજે છે, અને કપાલનું કાર્ય જે ઘટ, તેને ઉપજાવે છે, તેથી કપાલ એ કારણસંયોગરૂપ વ્યાપારવાળું છે. પણ જે કાર્યને કોઈના દ્વારથી ઉપજાવે નહિ, અને પોતે જાતે જ ઉપજાવે તે વ્યાપારહીન કારણ કહેવાય (ત્યારે) ઈશ્વરાદિ જે નવ સાધારણ કારણ તે થકી ભિન્ન જે વ્યાપારવાળું

---

* મૂલમાં ઉપજ્યોપજીવક સંબંધ દર્શાવનાં 'ઊપજે' અને 'ઉપજાવે' તેને ઠામે 'ઉપજીવ્ય' અને 'ઉપજીવક' શબ્દ વાપર્યાં છે તેનો અર્થ અહીં કર્યો છે તે જ છે જે જેનાથી ઊપજે તે તેનું ઉપજીવ્ય કહેવાય અને જે જેને ઉપજાવે તે તેનું ઉપજીવક કહેવાય

× ઘડાને ભાંગીએ તો જે બે ઠાચલા થાય તે બે કપાલ

કારણ તે કરણ કહેવાય. કપાલ તેવું છે, માટે કપાલ ઘટનું કરણ છે; પણ કપાલસંયોગ અસાધારણ છતાં વ્યાપારવાળો નથી તેથી તે ઘટનું કરણ ન કહેવાય, માત્ર કારણ જ કહેવાય.

૮. જેનાથી કાર્ય ઊપજે તે કારણ એ સામાન્ય લક્ષણ પ્રસિદ્ધ છે. પણ ન્યાયમાં અનન્યથાસિદ્ધ અને નિયતપૂર્વવર્તી જે હોય તેને કારણ કહે છે. કાર્યથી કારણ પૂર્વવર્તી હોવું જોઈએ, કાર્યની પહેલાં હોવું જોઈએ. નિયત હોવું જોઈએ એટલાં જ્યાં 'કારણ ત્યાં કાર્ય, અને જ્યાં કારણ નહિ ત્યાં કાર્ય નહિ' એવો નિયતસંબંધ કારણ ને કાર્ય વચ્ચે હોવો જોઈએ. અને વળી કારણ અનન્યથાસિદ્ધ હોવું જોઈએ, એટલે કે જે કારણ હોય તેનું જે કાર્ય હોય તે એ કારણ વિના અન્ય એવા, તત્સહભૂત કે તદંગભૂત કારણાંતરથી સિદ્ધ થતું ન હોય એમ જોઈએ. અમુક કાર્ય પરત્વે આવું જે કાંઈ હોય તે તે કાર્યનું કારણ કહેવાય. વિશ્વના પદાર્થમાત્ર કાર્યકારણભાવથી સંકળાયેલા છે, એને જ કારણતાનો* સર્વવ્યાપી નિયમ કહે છે. એ નિયમ ક્યાંથી થયો, ક્યાંથી ઉદ્ભવ્યો એ વિષે કાંઈ કહી શકાતું નથી, પણ આપણને જે જે અનુભવ થાય છે. વસ્તુતઃ વ્યવહાર અથવા અનુભવ પોતે જ હોઈ શકે, તે સારુ કારણતાનો મહાનિયમ આવશ્યક છે. એના પૂર્વે બીજી બે વાત પણ આવશ્યક છે: દિક્ અને કાળ. જો અમુક દેશકાળનો નિર્દેશ કરીને વસ્તુ ગ્રહણ થતી ન હોય તો જે પ્રમાતૃચૈતન્ય (અહં) અને પ્રમેયચૈતન્ય (ઇદમ્) એવા ભેદ પડી અનુભવમાત્ર બની શકે છે તે જ અશક્ય થઈ જાય; માટે અનુભવ અથવા વ્યવહારના અસ્તિત્વનો આધાર દિક્, કાળ અને કારણતા એ ત્રણ ઉપર છે. વાસ્તવિક રીતે કારણતા સર્વોપરી છે અને દિક્, કાળ તે દ્વારા, વ્યવહારનાં કારણ થાય છે. વ્યવહારની રચના શું છે? તે કાંઈ છે કે નહિ? એ અગમ્ય છે, કેમકે આપણે તેને કારણતાથી ભિન્ન થઈને કદાપિ ગ્રહી શકનાર નથી, તેથી જે કારણતા પ્રમાતૃગત હોઈ પ્રમાતૃપ્રમેય સંબંધનું જ બીજ છે, તે એ પ્રમેયપ્રમાતાનાં સ્વરૂપ દર્શાવી શકનાર નથી. પણ એ વિષયાંતર છે, આટલું કહેવાનું તાત્પર્ય માયાવાદનું કાંઈક તત્ત્વ લક્ષમાં આણવા ઉપર છે. ત્યારે પ્રકૃતમાં તો કારણતા એ મુખ્ય વાત ઠરી. વસ્તુ માત્રને કારણ છે, તેમાં સર્વસાધારણ કારણ ઉપર જે બે માન્યાં તે ઉપરાંત બીજાં સાત છે. સૃજનાર ઈશ્વર—જેને ન્યાયમતમાં માન્યો છે—તે તથા તેના જે જ્ઞાન, ઇચ્છા, અને કૃતિ એટલે પ્રયત્ન—જે સર્વનો હમણાં જ વિવેક થઈ ગયો છે—એ ચાર સર્વ વસ્તુનાં કારણ છે. વસ્તુ થાય તે પૂર્વે તેનો જે

* કાર્યનું જે કારણ હોય તેના વિષે બોલતાં એમ પણ પારિભાષિક રીતે બોલાય છે કે અમુકની કારણતા યથાર્થ છે કે યથાર્થ નથી ઇત્યાદિ. કારણતા શબ્દનો આ પ્રયોગ લક્ષમાં રાખવા જેવો છે.

અભાવ તે પ્રાગભાવ કહેવાય છે, ને ન્યાયમતવાળા પ્રાગભાવને પણ વસ્તુના ઉદ્‌ભવમા કારણ માને છે, કેમકે જો અભાવ ન હોય તો થવાપણુ (=ભાવ) છે જ નહિ એવી જ રીતે પ્રતિબધક જે અમુક કાર્યનો નિરોધ કરનાર સામગ્રી તેનો અભાવ તે પણ એક કારણોને લઈને અમુક વસ્તુનુ અમુક સયોજન, સઘટ્ટન આદિ થાય છે તે પણ એક કારણ છે. આ જે નવ તે સાધારણ કારણ મનાય છે, એ વિનાનુ જે અન્ય તે અસાધારણ કારણ કહેવાય છે જે વ્યાપાર વાળુ અસાધારણુ કારણ તે કરણ કહેવાય એ મત અહી સ્વીકારેલો છે તે વાસ્તવિક છે, પણ કવચિત્ કેવળ સાધકતમ એવા અસાધારણ કારણને પણ કરણ કહેવાનો પ્રચાર છે એ વાચકે લક્ષમા રાખવાનુ છે.

૪ : પ્રત્યક્ષપ્રમાના ભેદ

નેત્રાદિક ઇદ્રિયો પ્રત્યક્ષપ્રમાના કરણ છે, કેમકે નેત્રાદિક ઇદ્રિયોનો જો પોતપોતાના વિષય સાથે સબધ થાય નહિ તો પ્રત્યક્ષપ્રમા જ થાય નહિ, ઇદ્રિય અને વિષયનો સબધ થાય તો થાય. ત્યારે ઇદ્રિય અને વિષયનો જે સબધ તે ઇદ્રિયથી ઊપજી પ્રત્યક્ષપ્રમાને ઉપજાવે છે, માટે તે વ્યાપાર છે, અને સંબધરૂપ વ્યાપારવાળુ અસાધારણ કારણ ઇદ્રિય છે, તેથી ઇદ્રિય (પ્રત્યક્ષપ્રમાનુ કરણ હોવાથી) પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ કહેવાય છે. ઇદ્રિયજન્ય યથાર્થજ્ઞાનને ન્યાયમતમા પ્રત્યક્ષપ્રમા કહે છે પ્રત્યક્ષપ્રમાના કરણરૂપ જે ઇદ્રિય તે છ છે, તેથી પ્રત્યક્ષપ્રમાના છ ભેદ છે. શ્રોત્ર, ત્વક્, નેત્ર, રસન, ઘ્રાણ, મન, એ છ ઇદ્રિય છે. શ્રોત્રજન્ય યથાર્થજ્ઞાન શ્રોત્રજપ્રમા કહેવાય છે. ત્વગિન્દ્રિયજન્ય યથાર્થ-જ્ઞાન ત્વાચપ્રમા કહેવાય છે. નેત્રઇદ્રિયજન્ય યથાર્થજ્ઞાન ચાક્ષુષપ્રમા કહેવાય છે. રસનઇદ્રિયજન્ય યથાર્થજ્ઞાન રાસનપ્રમા કહેવાય છે. ઘ્રાણ ઇદ્રિયજન્ય યથાર્થજ્ઞાન ઘ્રાણજપ્રમા કહેવાય છે. મન ઇદ્રિયજન્ય યથાર્થજ્ઞાન માનસપ્રમા કહેવાય છે. ન્યાયમતમા શુક્તિરજતાદિક ભ્રમ તે પણ ઇદ્રિયજન્ય છે, પરતુ કેવળ ઇદ્રિયજન્ય નથી, દોષ સહિત ઇદ્રિયજન્ય છે, વિસવાદી છે, યથાર્થ નથી; એટલે શુક્તિમા જે રજતનું જ્ઞાન તે ચાક્ષુષ જ્ઞાન છે, પણ ચાક્ષુષપ્રમા નથી. એ જ પ્રકારે અન્ય ઇદ્રિયથી પણ જે ભ્રમ થાય તે પ્રમા નથી[૯]

૯ ન્યાયમતાનુસાર જે છ પ્રકારનુ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન તરીકે કહ્યુ તે વાસ્તવિક છે ન્યાયમા ઇદ્રિયો છ કહે છે, પણ મન જેને ત્યા ઇદ્રિય કહ્યુ છે, તે વેદાતાનુસાર ઇદ્રિય નથી વેદાતસારાદિમા ભગવદ્‌ગીતાનુ મન षष्ठानीन्द्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति

એ તથા એવા અન્ય વચનનો પરિષ્કાર કરીને મનને ઇંદ્રિયની ગણનામાથી કાઢી નાખેલુ છે, પરતુ ન્યાયમતનો પરિષ્કાર કરના શ્રી નિશ્ચલદાસજી ન્યાયને જ અનુસર્યા છે. શરીરસબધ અતીંદ્રિય એવુ જે જ્ઞાનસાધન તે ઇંદ્રિય કહેવાય છે આત્માને મનનો સયોગ થાય ત્યારે જ્ઞાન થાય છે, પણ આત્માને અમુક પદાર્થનું ગ્રહણ કરવાની ઇચ્છા થતા તેનો મન સાથે યોગ થાય છે, મનનો ઇંદ્રિય સાથે યોગ થાય છે, ને ઇંદ્રિયનો પદાર્થ સાથે યોગ થાય છે, ત્યારે જ્ઞાન ઊપજે છે આવી ન્યાયની પરિપાટી છે. જે પાચ સ્થૂળ ઇંદ્રિયથી પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થાય છે, તેને ન્યાયમા લૌકિક પ્રત્યક્ષ કહે છે, અને જે કેવળ મનોગ્રાહ્ય પ્રત્યક્ષ છે, તેને અલૌકિક પ્રત્યક્ષ કહે છે નૈયાયિક રીતિએ ભ્રમજ્ઞાન પણ ઇંદ્રિયજન્ય છે એ વાત લક્ષમા રાખવી, કેમકે એ ઉપર અદ્વૈત મતનો જે ભ્રમ તે ઇંદ્રિયજન્ય નથી એવો મુખ્ય વિવાદ છે

૫ : શ્રોત્રજપ્રમાનિરૂપણ

શ્રોત્ર ઇંદ્રિયથી શબ્દનું જ્ઞાન થાય છે, તથા શબ્દમા જે શબ્દત્વ જાતિ[૧૦] તેનું પણ જ્ઞાન થાય છે, તેમ જ શબ્દત્વનું વ્યાપકત્વાદિ તથા તારત્વાદિ તેનું પણ જ્ઞાન થાય છે, તેમ જ શબ્દાભાવ, તથા શબ્દમા તારત્વાદિનો અભાવ તેનુ પણ જ્ઞાન થાય છે[૧૧] જેનુ જ્ઞાન શ્રોત્ર ઇંદ્રિયથી થાય તે વિષય સાથે શ્રોત્ર ઇંદ્રિયનો સબધ કહેવો જોઈએ, તેથી તે કહીએ છીએ. ન્યાયમતમા ચાર ઇંદ્રિય તો વાયુ, અગ્નિ, જળ, પૃથ્વીથી ક્રમે કરીને ઊપજે છે, અને શ્રોત્ર તથા મન તો નિત્ય છે કર્ણગોલકસ્થિત આકાશને શ્રોત્ર કહે છે જેમ વાયુ આદિક થી ત્વક આદિ ઇંદ્રિયો ઊપજે છે, તેમ આકાશથી શ્રોત્ર ઊપજે છે, એ વાત નૈયાયિક માનતા નથી, પણ કર્ણમા* જે આકાશ તેને જ શ્રોત્ર કહે છે, અને ગુણનો ગુણી સાથે સમવાય સબધ કહે છે[૧૨] શબ્દ છે તે આકાશનો ગુણ છે, તેથી આકાશરૂપ શ્રોત્ર સાથે શબ્દનો સમવાય સબધ છે. ભેરી આદિક દેશમા જે આકાશ તેમા શબ્દ ઊપજે છે, અને શ્રોત્ર તો કર્ણઉપહિત× આકાશને કહે છે, શબ્દનો સબધ તો

---

* કર્ણશષ્કુલ્યવચ્છિન્ન આકાશ એમ ન્યાયમા પારિભાષિક રીતે આ શબ્દો કહેવાય છે, જે ઉપર લક્ષ કરવાથી અનચ્છેદ્યાવચ્છેદક સબધના ઘણા અર્થમાનો એક સમજાશે શષ્કુલિ એટલે પોલું જલેબી જેવુ કૂડાળુ છે તે

× કર્ણ એ જેની ઉપાધિ છે તે કર્ણઉપહિત, જે ઉપહિત વસ્તુ કે ધર્મ મુખ્ય વસ્તુનું નિત્ય અગ ન હોય, અથવા તેની સાથે નિત્યસબધમા પણ ન હોય, એ સ્થૂળ વિવેક લક્ષમા રાખવાથી ઉપહિતનુ સ્વરૂપ કાઈક સમજાશે

ભેરીઆદિકઉપહિત આકાશ સાથે છે, કર્ણઉપહિત આકાશ સાથે નથી; એટલે ભેરી અને દંડના સંયોગથી ભેરીઉપહિત આકાશમાં જે શબ્દ થાય છે, તેનો કર્ણઉપહિત આકાશ સાથે સંબંધ નથી, તેથી તે શબ્દનું પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. પરંતુ તે શબ્દથી બીજો શબ્દ, દશદિશઉપહિત આકાશમાં ઊપજે છે, તેનાથી બીજો ઊપજે છે, એમ કર્ણઉપહિત આકાશમાં જે શબ્દ ઊપજે છે તેનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે, બીજાનું નહિ. શબ્દની પ્રત્યક્ષપ્રમા ફળ છે, શ્રોત્રઇંદ્રિય કરણ છે. જે ત્વાચ આદિ પ્રત્યક્ષજ્ઞાન તેમાં તો સમગ્ર વિષયનો ઇંદ્રિય સાથે સંબંધ તે જ વ્યાપાર છે, પણ શ્રોત્ર પ્રમામાં ઇંદ્રિયનો વિષય સાથે સંબંધ થવારૂપ વ્યાપાર થવો જ અશક્ય છે, કેમકે બીજી ઇંદ્રિયો પરત્વે તો વિષયનો તેમની સાથે સંયોગ સંબંધ છે, પણ શ્રોત્ર સાથે શબ્દનો તો સમવાય સંબંધ છે; ન્યાયમતમાં સંયોગજન્ય (=અનિત્ય) છે, સમવાય નિત્ય છે. ત્વક્ આદિક ઇંદ્રિયોનો ઘટાદિક સાથે સંયોગસંબંધ ત્વક્ આદિક ઇંદ્રિયોથી ઊપજે છે, અને પ્રમાને ઉપજાવે છે, તેથી ત્યાં વ્યાપાર સંભવે છે. પણ તે રીતે શબ્દનો શ્રોત્ર સાથે જે સમવાય સંબંધ તે શ્રોત્રજન્ય નથી, તેથી વ્યાપાર સંભવતો નથી. શ્રોત્ર અને મનનો જે સંયોગ તેટલો માત્ર વ્યાપાર છે. સંયોગ સર્વદા ઉભયાશ્રિત છે, ને જે ઉભયનો સંયોગ આશ્રિત હોય તે તેનાં ઉપાદાન કારણ કહેવાય છે. શ્રોત્ર અને મનના સંયોગને જે વ્યાપાર માન્યો તેનાં ઉપાદાન કારણ શ્રોત્ર અને મન એ ઉભય છે, તેથી શ્રોત્ર અને મનનો સંયોગ શ્રોત્રજન્ય છે, અને શ્રોત્રજન્ય જ્ઞાનનો જનક છે તેથી તે વ્યાપાર થઈ શકે છે.

આ ઉપર એવી શંકા થાય છે કે શ્રોત્ર અને મનનો સંયોગ શ્રોત્રજન્ય તો છે, પણ તે શ્રોત્રજન્ય પ્રમાનો જનક શી રીતે છે?

એ શંકાનું સમાધાન: આત્મા અને મનનો સંયોગ તે તો સર્વ જ્ઞાનનું સાધારણ કારણ છે, તેથી જ્ઞાનની સામગ્રી આત્મમનનો સંયોગ છે, અને પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની વિશેષ સામગ્રી ઇંદ્રિયાદિક છે; તેથી શ્રોત્રજન્ય પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની પૂર્વે પણ જેમ આત્મમનનો સંયોગ થાય છે તેમ મન અને શ્રોત્રનો પણ સંયોગ થાય છે. મન અને શ્રોત્રનો સંબંધ થયા વિના શ્રોત્રજન્ય જ્ઞાન થાય નહિ; કેમકે અનેક ઇંદ્રિયોનો પોતપોતાના વિષય સાથે એક કાળે સંબંધ થતાં પણ એક કાળે તે સર્વ વિષયનું તે તે ઇંદ્રિયોથી જ્ઞાન થતું નથી, પણ મન સાથે સંયોગવાળી ઇંદ્રિયનો વિષય સાથે સંબંધ થાય ત્યારે જ્ઞાન થાય છે; મનથી

અસંયુક્ત ઇંદ્રિયનો પોતાના વિષય સાથે સંબંધ થાય તોપણ જ્ઞાન થતું નથી. ન્યાયમતમાં મન પરમ અણુ છે; એટલે એક જ કાળે અનેક ઇંદ્રિયો સાથે મનનો સંયોગ સંભવે નહિ, ને તેથી જ અનેક વિષયોનું, અનેક ઇંદ્રિયો થકી, એક કાળે જ્ઞાન થાય નહિ. જો ઇંદ્રિય-મનનો સંયોગ જ્ઞાનનો હેતુ ન હોય તો એક કાળે અનેક ઇંદ્રિયોનો વિષય સાથે સંબંધ થતાં એક કાળે અનેક જ્ઞાન થવાં જોઈએ. આ જ પ્રકારે ચક્ષુરાદિ ઇંદ્રિયોનો મન સાથે સંયોગ તે ચાક્ષુષાદિ જ્ઞાનનું અસાધારણ કારણ છે; ત્વાચજ્ઞાનમાં ત્વક્મનસંયોગ કારણ છે; રાસન જ્ઞાનમાં રસના અને મનનો સંયોગ કારણ છે; ઘ્રાણજજ્ઞાનમાં ઘ્રાણમનનો સંયોગ કારણ છે; અને શ્રોત્રજજ્ઞાનમાં શ્રોત્ર મનનો સંયોગ કારણ છે. આ પ્રકારે શ્રોત્રમનનો સંયોગ શ્રોત્રથી ઊપજીને શ્રોત્ર જ જ્ઞાનનો જનક છે, માટે વ્યાપાર કહ્યો છે. આત્મમનનો સંયોગ સર્વ જ્ઞાનનો હેતુ છે, એટલે પ્રથમ આત્મમનસંયોગ થયા પછી જે ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાન ઊપજે તે ઇંદ્રિય સાથે આત્મસંબદ્ધ એવા મનનો સંયોગ થાય છે; પછી મનસંયુક્ત ઇંદ્રિયનો વિષય સાથે સંબંધ થાય છે ત્યારે બાહ્યપ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે. ઇંદ્રિય અને વિષયના સંબંધ વિના બાહ્ય-પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થાય નહિ.

વિષયનો ઇંદ્રિય સાથે સંબંધ અનેક પ્રકારનો છે. જ્યાં શબ્દનું શ્રોત્રથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય ત્યાં કેવળ શબ્દજ શ્રોત્રજન્ય જ્ઞાનનો વિષય નથી, પણ શબ્દના ધર્મ જે શબ્દત્વાદિ તે પણ તે જ્ઞાનના વિષય છે. શબ્દનો તો શ્રોત્ર સાથે સમવાય સંબંધ છે, એટલે શબ્દના જે ધર્મ શબ્દત્વાદિ તેની સાથે શ્રોત્રનો સમવેતસમવાયસંબંધ છે; કેમકે ગુણ-ગુણીની પેઠે જાતિનો પણ પોતાના આશ્રય સાથે સમવાય સંબંધ છે, એટલે શબ્દત્વ જાતિનો શબ્દ સાથે સમવાય સંબંધ છે, ને જે સંમવાય સંબંધથી વર્તમાન તેને સમવેત કહેવાય છે, અર્થાત્ શ્રોત્રમાં સમવાય સંબંધથી વર્તમાન જે શબ્દ તે શ્રોત્રસમવેત કહેવાય, અને તે શ્રોત્ર; સમવેત શબ્દમાં શબ્દત્વનો સમવાય સંબંધ હોવાથી શ્રોત્રનો શબ્દત્વ સાથે સમવેતસમવાયસંબંધ કહેવાય. એમ જ શ્રોત્રમાં શબ્દની પ્રતીતિ ન થાય ત્યારે શબ્દાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે તે ઠેકાણે શબ્દાભાવનો શ્રોત્ર સાથે વિશેષણતા સંબંધ છે. જે અધિકરણમાં* જે પદાર્થનો અભાવ હોય તે અધિકરણમાં તે પદાર્થના અભાવનો વિશેષણતા[૧૪]

* સ્થાન

સંબંધ કહેવાય છે; જેમકે વાયુને (માં) રૂપ નથી, તેથી વાયુમાં રૂપાભાવનો વિશેષણતા સંબંધ છે. જ્યાં પૃથ્વી ઉપર (માં) ઘટ નથી ત્યાં પૃથ્વી સાથે ઘટાભાવનો વિશેષણતા સંબંધ છે. એ રીતે શબ્દશૂન્યશ્રોત્ર સાથે શબ્દાભાવનો વિશેષણતા સંબંધ છે. આમ હોવાથી, શ્રોત્ર સાથે શબ્દાભાવનો જે વિશેષણતાસંબંધ તે શબ્દાભાવના પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો હેતુ છે. જેમ શ્રોત્રથી કકારાદિક શબ્દનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં સમવાય સંબંધ છે; કકારાદિકમાં જે કત્વાદિક જાતિ તેનું પ્રત્યક્ષ સમવેતસમવાયસંબંધથી થાય છે; અને શ્રોત્રમાં શબ્દાભાવનું પ્રત્યક્ષ વિશેષણતા સંબંધથી થાય છે; તેમ જ શ્રોત્રસમવેત જે કકાર તેમાં ખત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં શ્રોત્રનો ખત્વાભાવ સાથે સમવેતવિશેષણતા સંબંધ જાણવો. કેમકે શ્રોત્રમાં સમવેત કહેતાં સમવાય સંબંધથી વર્તમાન જે કકાર તે સાથે ખત્વાભાવનો વિશેષણતા સંબંધ છે.* આવા પ્રકારના, અભાવપ્રત્યક્ષના શ્રોત્ર સાથે અનેક સંબંધ છે; પરંતુ અભાવમાત્રના સંબંધોમાં વિશેષણતાપણું અવશ્ય છે, તેથી અભાવના પ્રત્યક્ષમાં શ્રોત્રનો એક જ—વિશેષણતા—સંબંધ માન્યો છે. આ રીતે એ શ્રોત્રજન્ય પ્રમાના હેતુ એવા સંબંધ ત્રણ છે: (૧) શબ્દના જ્ઞાનનો હેતુ સમવાયસંબંધ છે; (૨) શબ્દના ધર્મ—શબ્દત્વ, કત્વાદિ—તેના જ્ઞાનનો હેતુ સમવેતસમવાયસંબંધ છે; (૩) અને અભાવનું શ્રોત્રજન્ય જ્ઞાન થવામાં વિશેષણતા સંબંધ હેતુ છે. એ વિશેષણતા નાના પ્રકારની છે. શબ્દાભાવના પ્રત્યક્ષમાં શુદ્ધ વિશેષણતા સંબંધ છે; કકારમાં ખત્વાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સમવેતવિશેષણતા છે. વિશેષણતા સંબંધના અનંત ભેદ છે, તોપણ સર્વત્ર વિશેષતાપણું મુખ્ય છે, માટે વિશેષણતા એક જ કહી છે.

શબ્દના બે ભેદ છે. એક તો ભેરી આદિક દેશમાં ધ્વનિરૂપ શબ્દ થાય છે તે; અને બીજો કંઠાદિક દેશમાં વાયુસંયોગથી વર્ણરૂપ શબ્દ થાય છે તે. શ્રોત્રઇંદ્રિયથી ઉભય પ્રકારના શબ્દનું પ્રત્યક્ષ થાય છે; અને વર્ણરૂપ શબ્દમા જે કત્વાદિક જાતિ છે, તેનું સમવેતસમવાયસંબંધથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે, તેમ જ ધ્વનિરૂપ શબ્દના જે તારત્વ મંદત્વાદિક ધર્મ તેનું પણ શ્રોત્રથી પ્રત્યક્ષ થાય છે. પણ કત્વાદિક જે વર્ણધર્મ તે જાતિરૂપ છે, એટલે કત્વાદિકનો કકારાદિ શબ્દ સાથે

* કેમકે જે અધિકરણમાં જે પદાર્થનો અભાવ હોય ત્યાં તે પદાર્થના અભાવનો વિશેષણતા સંબંધ કહેવાય એવો નિયમ હમણાં જ કહી ગયા છીએ.

સમવાયસંબંધ છે, અને ધ્વનિ શબ્દના જે તારત્વાદિક ધર્મ તે જાતિરૂપ નથી, ન્યાયમતાનુસાર ઉપાધિરૂપ છે, એટલે તારત્વાદિનો ધ્વનિરૂપ શબ્દ સાથે સમવાય સંબંધ નથી, સ્વરૂપસંબંધ છે. ન્યાયમતમાં જાતિરૂપ ધર્મ, ગુણ અને ક્રિયા, તેનો પોતપોતાના આશ્રય સાથે સમવાય સંબંધ માને છે, અને જાતિ, ગુણ, ક્રિયા એ થકી[૧૫] ભિન્ન ધર્મને ઉપાધિ કહે છે, અને ઉપાધિ તથા અભાવનો પોતાના આશ્રય સાથે જે સંબંધ તેને સ્વરૂપસંબંધ કહે છે. સ્વરૂપને જ વિશેષણતા કહે છે. ત્યારે જાતિભિન્ન જે તારત્વાદિ ધર્મ તેનો ધ્વનિરૂપ શબ્દ સાથે સ્વરૂપસંબંધ છે, ને તે જ વિશેષણતા સંબંધ છે, એટલે શ્રોત્રમાં સમવેત જે ધ્વનિ તે સાથે તારત્વ મંદત્વનો વિશેષણતા સંબંધ હોવાથી શ્રોત્ર અને તારત્વમંદત્વનો શ્રોત્રસમવેતવિશેષણતાસંબંધ છે. આ પ્રકારે શ્રોત્ર ઇંદ્રિય શ્રોત્રજ પ્રત્યક્ષપ્રમાનું કરણ છે, શ્રોત્રમનસંયોગ વ્યાપાર છે, અને શબ્દાદિકનું પ્રત્યક્ષપ્રમારૂપ જ્ઞાન તે ફળ છે.

૧૦-૧૧-૧૨-૧૩ એવો નિયમ છે કે જે ઇંદ્રિયથી જે વ્યક્તિનું ગ્રહણ થાય તે ઇંદ્રિયથી તે વ્યક્તિગત જે જાતિ તે વ્યક્તિનો અભાવ અને તેનો સમવાય, એ સર્વનું પણ ગ્રહણ થાય છે. જાતિ એટલે શું ? ન્યાયવૈશેષિક પ્રમાણે આ વિશ્વના પદાર્થ માત્રનું પૃથક્કરણ કરી જોતાં સાત પદાર્થ નક્કી થયા છે. જેને નામ આપી શકાય તે પદાર્થ એમ તેમનો સિદ્ધાંત છે. એવા પદાર્થોમાં મુખ્ય તો તેમણે બે જ પદાર્થ નક્કી કર્યા છે : ભાવ અને અભાવ. ભાવ એટલે જેની છે એવી પ્રતીતિ થતી હોય તે, અને અભાવ એટલે જેની નથી એવી પ્રતીતિ થતી હોય તે. પદાર્થોને વિલોકતાં પ્રથમ એમ સમજાયું કે પદાર્થ માત્રમાં કેટલાક સામાન્યાંશ છે, ને કેટલાક વિશેષાંશ છે, એટલે જેનાથી તે સામાન્ય અને વિશેષાંશ થયા છે તેને જ બે પદાર્થ માન્યા. પરંતુ એવા સામાન્ય વિશેષાંશ ઉપરાંત અનેક ગુણ, ક્રિયા, ઇત્યાદિ પણ પદાર્થોમાં જણાય છે, માટે ગુણ અને ક્રિયાના મૂળ કારણને પણ બે પદાર્થ માન્યા. પરંતુ ગુણ, ક્રિયા, સામાન્ય, વિશેષ, સર્વનો આશ્રય હોવો જોઈએ, તે વિના એ સર્વ નિરાધાર રહે, માટે તે આશ્રયને દ્રવ્ય એવું નામ આપી તેને પણ એક પદાર્થ માન્યો. પછી દ્રવ્ય અને બીજા જે ચાર તદાશ્રિત તેના સંબંધનું પણ કંઈક નામ જોઈએ, કેમકે સંબંધ વિના તેમની એકત્ર સ્થિતિ સંભવે નહિ.—એ સંબંધને સમવાય એવું નામ આપી છઠ્ઠો પદાર્થ માન્યો. આ છ અને એ છનો કે તેમાંના કોઈનો જે અભાવ તે સાતમો પદાર્થ માન્યો. દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ, સમવાય, અભાવ એ સાત પદાર્થથી આખા વિશ્વના નામધારી પદાર્થ માત્રની ગણના, ન્યાયવૈશેષિકમતાનુસાર થઈ રહે છે. આમાં જે સામાન્ય પદાર્થ છે તેનું લક્ષણ

એવુ છે કે નિત્ય, એક અને અનેકાનુગત તે સામાન્ય જેમકે દ્રવ્ય તેમાં દ્રવ્યત્વ એ સામાન્ય છે, મનુષ્ય એમા મનુષ્યત્વ એ સામાન્ય છે, કેમકે અનેક દ્રવ્યમા કે અનેક મનુષ્યમા તેનુ તેજ અનુગત છે, એકનુ એક છે, અને નિત્ય છે, કેમકે દ્રવ્ય અથવા મનુષ્યનો નાશ થતા દ્રવ્યત્વ કે મનુષ્યત્વનો નાશ થવાનો નથી આવુ જે સામાન્ય તેના બે પ્રકાર છે પરસામાન્ય અને અપરસામાન્ય, દ્રવ્ય, ગુણ, અને કર્મ, એ ત્રણને વિષે જે સામાન્ય રહે છે તેને સત્તા કહે છે અને તે જ પરસામાન્ય કહેવાય છે. કેમકે તે સત્તા ન હોય તો દ્રવ્યગુણકર્મનું સત્ત્વ પણ ન હોય એ વિનાના જે સામાન્ય તે અપરસામાન્ય કહેવાય છે આ અપરસામાન્યને જાતિ કહે છે* જાતિ અને જાતિનો જે આશ્રય-જેને વ્યક્તિ કહે છે-તેનો સબધ સમવાયસબધ કહેવાય છે એ સમવાય સબધનુ સ્વરૂપ એવુ છે કે જે બેને જુદા કરી શકાય નહિ તે બે વચ્ચેનો સબંધ તે સમવાય સબધ જાણવો એવા સબધ માત્ર પાચ પ્રકારે સભવે છે ગુણ અને ગુણી-ગુણનો જે આશ્રય હોય તે. ક્રિયા અને ક્રિયાવાન્, અવયવ અને અવયવી, જાતિ અને વ્યક્તિ, વિશેષ તથા તેના આશ્રય-રૂપ નિત્યદ્રવ્ય એ પાચ વચ્ચે જે સબધ તે સર્વદા સમવાય સબધ જ કહેવાય જાતિ અને વ્યક્તિનો ત્યારે સમવાય સબધ છે એ લક્ષમા રાખવુ એટલે અભાવ જેનો પોતાના આશ્રય સાથેનો સબધ સમવાય નહિ પણ સ્વરૂપસબધ કે વિશેષણતાસબધ કહેવાય છે તેને જાતિ ન હોઈ શકે, કેમકે અનેક પદાર્થના એક ધર્મનુ નામ જાતિ છે. સામાન્ય તેને પણ જાતિ ન હોય કેમકે સામાન્ય ને સામાન્યત્વ જાતિ થાય તો તેને પાછી સામાન્યત્વત્વ જાતિ થાય એમ અનવસ્થા થઈ જાય. વિશેષ એટલે પદાર્થોને એક એકથી જુદા પાડનાર જે ધર્મ તેને પણ જાતિ ન હોય, કેમકે કોઈ બે વિશેષ એક એકની સરખા હોય જ નહિ અને જ્યા એક જ પ્રકારના અનેક પદાર્થ ન હોય ત્યા જાતિ બને નહિ આટલો વિષય સ્મરી રાખવાથી શ્રોત્રજ પ્રમાનો વિચાર તેમ જ તે પછી ન્યાયમતાનુસાર જે વિવેક આવે છે, તે સમજવામા બહુ સરળતા થઈ જશે.

૧૪ વિશેષણતાસબધ તે જ સ્વરૂપસબધ એમ શ્રીનિશ્ચલદાસે કહ્યુ છે તે લક્ષમા લેવુ. વિશેષણતા એવુ નામ સસ્કૃતમા બોલવાની પરિપાટી ઉપરથી પડેલુ છે. ભૂતલ ઉપર ઘટનો અભાવ છે, એ વાત સસ્કૃતમા ઘટાભાવવિશિષ્ટ ભૂતલ એમ, અથવા ઘટાભાવવાન્ ભૂતલ એમ બોલાય છે, ને તે રીતે બોલતા

* કેટલાકના મત પ્રમાણે દ્રવ્ય અને તેના જે પૃથ્વી આદિ નવ વિભાગ છે તે લેતા પૃથ્વીત્વ એ અપરસામાન્ય અને તની અપેક્ષાએ દ્રવ્યત્વ એ પરસામાન્ય એમ પણ કહેવાય છે એ પક્ષાનુસાર સામાન્યને જ જાતિ એવુ નામ આપવામા આવે છે

જે પદાર્થનો અભાવ કહેવો છે, તે પદાર્થ પોતાના અભાવનાં અધિકરણનું વિશેષણ થાય છે, માટે આ સંબંધને વિશેષણતા સંબંધ કહે છે.

૧૫. જાતિભિન્ન એવા જે જે ધર્મ તે બધા ઉપાધિ એમ નિશ્ચલદાસ લખે છે તે પણ ઠીક છે, પરંતુ ક્રિયા અને ગુણ તે વાસ્તવિક રીતે પદાર્થના ધર્મ નથી એટલે જાતિભિન્ન ધર્મ તે ઉપાધિ એમ માનતાં પણ બાધ નથી.

૬ : ત્વાચપ્રમાનિરૂપણ

ત્વક્ ઇંદ્રિયથી સ્પર્શનું જ્ઞાન થાય છે; તથા સ્પર્શના આશ્રયનું જ્ઞાન થાય છે; તેમ જ સ્પર્શાશ્રિત જે સ્પર્શત્વ જાતિ તેનું તથા સ્પર્શાભાવનું પણ ત્વક્ઇંદ્રિયથી પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થાય છે. કેમકે જે ઇંદ્રિયથી જે પદાર્થનું જ્ઞાન થાય છે, તે ઇંદ્રિયથી તે પદાર્થના અભાવનું તથા તે પદાર્થની જાતિનું જ્ઞાન થાય છે. પૃથ્વી, જળ, તેજ એ ત્રણ દ્રવ્યનું ત્વગિન્દ્રિયથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે. વાયુનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થતું નથી, કેમકે પ્રત્યક્ષયોગ્ય રૂપ અને પ્રત્યક્ષયોગ્ય સ્પર્શ એ ઉભય જેમાં હોય તે જ દ્રવ્યનું ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય છે. વાયુમાં સ્પર્શ છે પણ રૂપ નથી, એટલે વાયુનું ત્વાચપ્રત્યક્ષ થતું નથી. વાયુના સ્પર્શનું ત્વગિન્દ્રિયથી પ્રત્યક્ષ થાય છે, અને સ્પર્શના પ્રત્યક્ષ ઉપરથી વાયુનું અનુમિતિજ્ઞાન થાય છે.

મીમાંસામત પ્રમાણે વાયુનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. એ મતનો એવો અભિપ્રાય છે કે જે દ્રવ્યમાં પ્રત્યક્ષ યોગ્ય સ્પર્શ હોય તેનું ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય છે. ત્વગિન્દ્રિયજન્ય જે દ્રવ્યપ્રત્યક્ષ તેમાં રૂપની અપેક્ષા નથી, કેવળ સ્પર્શની અપેક્ષા છે; જેમકે દ્રવ્યના ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં ઉદ્દ્ભૂતરૂપની અપેક્ષા છે, સ્પર્શની નથી; કેમકે જો દ્રવ્યના ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં ઉદ્દ્ભૂત સ્પર્શની અપેક્ષા હોય તો દીપ તથા ચંદ્રની પ્રભામાં ઉદ્દ્ભૂત સ્પર્શ નથી એટલે તેમનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થવું ન જોઈએ, જે થાય છે. વળી અણુકમાં સ્પર્શ તો છે, ઉદ્દ્ભૂત સ્પર્શ નથી, તેથી તેનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થતું નથી, કેવળ ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે. આ ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે કે જેમ કેવળ ઉદ્દ્ભૂતરૂપવાળા દ્રવ્યનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે તેમ કેવળ ઉદ્દ્ભૂત સ્પર્શવાળા દ્રવ્યનું ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય છે. વાયુમાં રૂપ નથી, ઉદ્દ્ભૂત સ્પર્શ છે, તેથી વાયુનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ નથી થતું, ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય છે; અને સર્વ લોકને એવો અનુભવ થાય છે કે વાયુનું મને ત્વચાથી પ્રત્યક્ષ થાય છે. માટે વાયુનું પણ ત્વગિન્દ્રિયથી પ્રત્યક્ષ થાય છે, એવો મીમાંસાનો મત

પરંતુ ન્યાયસિદ્ધાંતમાં વાયુ પ્રત્યક્ષ નથી. પૃથ્વી, જળ, તેજ તેમાંથી પણ જેમાં ઉદ્‌ભૂતરૂપ અને ઉદ્‌ભૂત સ્પર્શ હોય તેનું જ ત્વાચ પ્રત્યક્ષ સંભવે છે, બીજાનું નહિ. પ્રત્યક્ષયોગ્ય જે રૂપ તથા સ્પર્શ તે ઉદ્‌ભૂત કહેવાય છે; જેમકે ઘ્રાણ, રસન, નેત્ર એમાં રૂપ ને સ્પર્શ ઉભય છે, પણ ઉદ્‌ભૂત નથી, એટલે તે ઇંદ્રિયોના પૃથ્વી, જળ, તેજ રૂપનું* પણ ત્વાચ પ્રત્યક્ષ અને ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થતું નથી. વળી ઝીણી જાળી આદિમાંથી આવતા સૂર્યકિરણમાં જે પરમ સૂક્ષ્મ રજ પ્રતીત થાય છે તે અણુકરૂપ પૃથ્વી છે, તેમાં ઉદ્‌ભૂતરૂપ છે, એટલે તેનું ચાક્ષુષ-પ્રત્યક્ષ થાય છે; પણ તેમાં ઉદ્‌ભૂત સ્પર્શનો અભાવ છે એટલે તેનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થતું નથી. અણુકમાં સ્પર્શ પણ છે, પરંતુ તે ઉદ્‌ભૂત નથી. વાયુમાં ઉદ્‌ભૂત સ્પર્શ તો છે, રૂપ નથી, એટલે વાયુનું ત્વાચ-પ્રત્યક્ષ તેમ ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. આ ઉપરથી એટલું સિદ્ધ થયું કે દ્રવ્યનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થવામાં ઉદ્‌ભૂતરૂપ હેતુ છે અને દ્રવ્યનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થવામાં ઉદ્‌ભૂતરૂપ તેમ ઉદ્‌ભૂત સ્પર્શ ઉભય હેતુ છે. જે દ્રવ્યમાં ઉદ્‌ભૂતરૂપ તથા ઉદ્‌ભૂત સ્પર્શ હોય તેનું જ ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે. જે દ્રવ્યનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે તે દ્રવ્યની પ્રત્યક્ષ યોગ્ય જાતિનું પણ ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે. જેમ ઘટનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં ઘટગત પ્રત્યક્ષયોગ્ય જાતિ જે ઘટત્વ તેનું પણ ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે, તેમ દ્રવ્યમાં જે સ્પર્શ, સંખ્યા, પરિણામ, સંયોગ, વિભાગ, આદિ યોગ્ય ગુણ તેનું તથા સ્પર્શાદિકમાં સ્પર્શત્વાદિક જાતિ તેનું પણ, ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે. કોમળ દ્રવ્યમાં કઠિન સ્પર્શનો અભાવ છે, શીતલ જળમાં ઉષ્ણ સ્પર્શનો અભાવ છે. તેમનું પણ ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે; ત્યાં ઘટ આદિક દ્રવ્ય સાથે ઇંદ્રિયનો સંયોગ સંબંધ છે. સંયોગ ક્રિયાજન્ય છે અને દ્રવ્યનો સંભવે છે; ત્વગિન્દ્રિય વાયુના પરમાણુથી જન્ય છે તેથી વાયુરૂપ દ્રવ્ય છે, ને ઘટ પણ પૃથ્વીરૂપ દ્રવ્ય છે. કહીંક તો ત્વગિન્દ્રિયનો ગોલક‡ જે શરીર તેની ક્રિયાથી

---

* ઘ્રાણેન્દ્રિય પાર્થિવ છે, રસનેન્દ્રિય જળરૂપ છે, નેત્રેન્દ્રિય તેજોરૂપ છે. પૃથ્વીનું રૂપ પીત તથા સ્પર્શ કઠિન તે ઘ્રાણમાં અનુદ્‌ભૂત હોવાથી ત્વચાએ કે ચક્ષુએ ગૃહાતાં નથી; એમ જ રસનેન્દ્રિયમાં જળનાં શીત સ્પર્શ અને શ્વેતરૂપ, તથા નેત્રેન્દ્રિયમાં તેજનાં ઉષ્ણસ્પર્શ અને ભાસ્વરશુક્લરૂપ ગૃહાતાં નથી, કેમકે અનુદ્‌ભૂત છે.

‡ જેમાં તે તે ઇંદ્રિય રહે છે તેનું શરીરનું સ્થાન; જેમકે ઘ્રાણેન્દ્રિયનું થાન નાસાગ્ર, શ્રોત્રેન્દ્રિયનુ સ્થાન કર્ણશષ્કુલિ, ઇત્યાદિ શ્રોત્રની ઉપાધિ.

ત્વક્ અને ઘટનો સંયોગ થાય છે; કોઈ જગ્યાએ ઘટની ક્રિયાથી ત્વક્ ઘટનો સંયોગ થાય છે; ને કોઈ જગ્યાએ ઉભયની ક્રિયાથી સંયોગ થાય છે. નેત્રમાં તો ગોલકમાં નહિ પણ કેવળ ઇંદ્રિયમાં જ ક્રિયા થાય છે; પણ ત્વગિન્દ્રિયમાં તો ગોલક વિના કેવળ ઇંદ્રિયમાં કદાપિ ક્રિયા થાય નહિ; માટે ત્વગિન્દ્રિયનો ગોલક જે શરીર તેની ક્રિયાથી કે ઘટાદિ વિષયની ક્રિયાથી કે ઉભયની ક્રિયાથી ત્વક્નો ઘટાદિ દ્રવ્ય સાથે સંયોગ થાય ત્યારે ત્વાચ જ્ઞાન થાય છે. તે જ્ઞાનમાં ત્વાચપ્રત્યક્ષપ્રમા ફળ છે, ત્વગિન્દ્રિય કરણ છે, ત્વગિન્દ્રિયનો ઘટ સાથે સંયોગ તે વ્યાપાર છે; કેમકે ત્વક્ અને ઘટના સંયોગનું ઉપાદાનકારણ× ઘટ અને ત્વક્ ઉભય છે, તેથી એ સંયોગ ત્વગિન્દ્રિયજન્ય છે, અને ત્વગિન્દ્રિયનું જે કાર્ય—ત્વાચ પ્રમા—તેનો જનક છે માટે ત્વક્ઘટસંયોગ એ વ્યાપાર છે. જ્યાં ત્વક્થી ઘટગત જે ઘટત્વ જાતિ તેનું, અને સ્પર્શાદિક ગુણનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં ત્વગિન્દ્રિય કરણ છે, પ્રત્યક્ષ પ્રમા ફલ છે, અને સંયુક્તસમવાય સંબંધ વ્યાપાર છે, કેમકે ત્વગિન્દ્રિય સાથે સંયુક્ત નામ સંયોગવાળો જે ઘટ તે સાથે ઘટત્વ જાતિ તથા સ્પર્શાદિ ગુણનો સમવાય સંબંધ છે એમ જ ઘટાદિકના સ્પર્શાદિક ગુણમાં જે સ્પર્શત્વાદિક જાતિ તેનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં ત્વગિન્દ્રિય કરણ છે, સ્પર્શત્વાદિની પ્રત્યક્ષપ્રમા ફળ છે, અને સંયુક્તસમવેતસમવાય સંબંધ વ્યાપાર છે. કેમકે ત્વગિન્દ્રિય સાથે સંયુક્ત નામ સંયોગવાળો જે ઘટ તેની સાથે સમવેત નામ સમવાય સંબંધ રાખનાર જે સ્પર્શ તેની સાથે સ્પર્શત્વનો સમવાય સંબંધ છે. સંયુક્તસમવાય અને સંયુક્તસમવેતસમવાય એ ઉભય સંબંધમાં સમવાય ભાગ તો યદ્યપિ નિત્ય છે, ઇંદ્રિયજન્ય નથી, તથાપિ સંયોગવાળાને સંયુક્ત કહેવાય છે, ને જે સંયોગ તે તો જન્ય છે; એટલે ત્વગિન્દ્રિયનો સંયોગ ત્વગ્જન્ય છે તેથી ત્વક્સંયુક્તસમવાય તેમ જ ત્વક્સંયુક્તસમવેતસમવાય ત્વગિન્દ્રિયજન્ય છે. એટલું જ નહિ પણ ત્વગિન્દ્રિયજન્ય જે ત્વાચ પ્રમા તેના એ ઉભય સંબંધ જનક છે. એટલે તે વ્યાપાર થઈ રહ્યા. જ્યાં પુષ્પાદિક કોમળ દ્રવ્યમાં કઠિન સ્પર્શના અભાવનું અને શીતળ જળમાં ઉષ્ણ સ્પર્શના અભાવનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં ત્વગિન્દ્રિય કરણ છે, અભાવની ત્વાચ પ્રમા ફળ છે, અને ઇંદ્રિય સાથે અભાવનો ત્વક્સંયુક્તવિશેષણતા સંબંધ છે તે વ્યાપાર.

× સમવાયી કારણને જ ઉપાદાન કારણ કહે છે.

છે; કેમકે ત્વગિન્દ્રિયનો પુષ્પાદિ દ્રવ્ય સાથે સંયોગ છે; તેથી ત્વક્સંયુક્ત કોમળ દ્રવ્યમાં કઠિનસ્પર્શાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ* છે. તે જ પ્રમાણે ત્વક્સંયુક્ત શીતળ જળમાં પણ ઉષ્ણ સ્પર્શાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે. જ્યાં ઘટસ્પર્શમાં રૂપત્વાભાવનું ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં, ત્વક્સંયુક્ત જે ઘટ તે સાથે સમવેત નામ સમવાયસંબંધથી વર્તમાન જે સ્પર્શ તેની સાથે રૂપત્વાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ હોવાથી, ત્વક્સંયુક્તસમવેતવિશેષણતાસંબંધ છે.

ત્યારે ત્વાચ પ્રત્યક્ષના હેતુ ચાર સંબંધ છે: (૧) ત્વક્સંયોગ, (૨) ત્વક્સંયુક્તસમવાય, (૩) ત્વક્સંયુક્તસમવેતસમવાય, (૪) ત્વક્સંબદ્ધ વિશેષણતા. ત્વક્ સાથે જેને સંબંધ હોય તેને ત્વક્સંબદ્ધ કહીએ. કોમળ દ્રવ્યમાં કઠિન સ્પર્શાભાવનું ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં ત્વક્ સાથે સંબંધવાળું જે કોમળ દ્રવ્ય તે ત્વક્સંબદ્ધ કહેવાય. તેવા ત્વક્સંબદ્ધ દ્રવ્ય સાથે કઠિન સ્પર્શાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ સ્પષ્ટ જ છે. જ્યાં સ્પર્શમાં રૂપાત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં ત્વક્નો સ્પર્શ સાથે સંયુક્તસમવાયસંબંધ છે, એટલે ત્વક્ સાથે સંયુક્તસમવાય-સંબંધવાળો હોવાથી સ્પર્શ ત્વક્સંબદ્ધ છે, ને તેની સાથે રૂપાત્વા-ભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે. આમ ત્વાચ પ્રમાના હેતુ સંયોગાદિક ચાર સંબંધ જ છે.

૭ : ચાક્ષુષપ્રમાનિરૂપણ

અને આ જ પ્રકારે ચાક્ષુષપ્રમાના હેતુ પણ (૧) નેત્રસંયોગ; (૨) નેત્રસંયુક્તસમવાય; (૩) નેત્રસંયુક્તસમવેતસમવાય; (૪) નેત્રસંબદ્ધવિશેષણતા એ ચાર સંબંધ છે. જ્યાં નેત્રથી ઘટાદિક દ્રવ્યનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં નેત્રની ક્રિયાથી દ્રવ્ય સાથે સંયોગસંબંધ જાણવો. તે સંયોગ નેત્રજન્ય છે, અને નેત્રજન્ય જે ચાક્ષુષપ્રમા તેનો જનક છે, માટે વ્યાપાર છે. જ્યાં નેત્રથી× દ્રવ્યગત જે ઘટત્વાદિક

* અભાવના સંબંધને વિશેષણતાસંબંધ કહે છે એ સ્મરી રાખવું, તેમ જ આ બધી પ્રમાઓના વિચારમાં વ્યાપારલક્ષણને સારી પેઠે સ્મરી રાખવું. પ્રમાને ઉપજાવનાર ઇંદ્રિયથી ઊપજી પ્રમાને ઉપજાવે તે વ્યાપાર. તજ્જન્ય હોઈ તજ્જ-ન્યનો જનક તે વ્યાપાર એમ લક્ષણ છે. તત્ તે ઇંદ્રિય તેનાથી જન્ય-ઊપજનાર હોઈ, તત્ જે ઇંદ્રિય તેનાથી જન્ય જે પ્રમા તેનો જનક-ઉપજાવનાર-તે વ્યાપાર એમ લક્ષણસંમન્વય જાણવો.

× ઘટાદિક દ્રવ્ય જ છે. ન્યાયમતાનુસાર દ્રવ્ય નવ છે: પૃથ્વી, અપ્, તેજ,

જાતિ તેનું અને રૂપ સંખ્યાદિક+ ગુણનું પ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં નેત્રસંયુક્ત દ્રવ્ય સાથે ઘટત્વાદિક જાતિ તેમ રૂપાદિક ગુણનો સમવાયસંબંધ છે, તેથી દ્રવ્યગત જાતિ તથા ગુણ તેમનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થવામાં નેત્રસંયુક્તસમવાયસંબંધ જાણવો. જ્યાં ગુણગત જે ગુણત્વજાતિ તેનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં રૂપત્વાદિક જાતિ સાથે નેત્રનો સંયુક્તસમવેતસમવાયસંબંધ જાણવો. કેમકે નેત્રથી સંયુક્ત જે ઘટાદિક તે સાથે રૂપાદિકને સમવાયસંબંધ છે, અને રૂપત્વાદિકને તેની સાથે પાછો સમવાયસંબંધ છે.

યદ્યપિ નેત્ર સાથે સકળ દ્રવ્યનો સંયોગ સંભવે છે; તથાપિ ઉદ્ભૂતરૂપવાળા દ્રવ્ય સાથે નેત્રનો જે સંબંધ તે જ ચાક્ષુષપ્રમાનો હેતુ થઈ શકે છે; બીજા દ્રવ્ય સાથે નેત્રનો જે સંબંધ તે ચાક્ષુષપ્રમાનો હેતુ થઈ શકતો નથી. પૃથ્વી, જળ, તેજ એ ત્રણ દ્રવ્ય જ રૂપવાળાં છે, બીજાં નથી, તેથી પૃથ્વી, જળ, તેજ એમનું જ ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે; પરંતુ તે ત્રણમાં પણ જ્યાં ઉદ્ભૂતરૂપ હોય ત્યાં જ ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે, અનુદ્ભુતરૂપ હોય ત્યાં ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થતું નથી. જેમકે ઘ્રાણ, રસન, નેત્ર એ ત્રણ ઇંદ્રિય, ક્રમથકી પૃથ્વી, જળ, તેજ રૂપ છે, અને ત્રણેમાં રૂપ છે, પરંતુ તે રૂપ ઉદ્ભૂત નથી, અનુદ્ભૂત છે, તેથી એમનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થતું નથી.× આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થયું કે ઉદ્ભૂતરૂપવાળાં પૃથ્વી, જળ, તેજ એ જ ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષનાં વિષય છે. એમના ગુણોમાં પણ કોઈ ગુણ ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષયોગ્ય છે, કોઈ નથી. પૃથ્વીમાં રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, સંખ્યા, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, સંયોગ, વિભાગ, પરત્વ, અપરત્વ, ગુરુત્વ, દ્રવત્વ, સંસ્કાર, એ ચૌદ ગુણ છે; એમાં ગંધને ત્યજીને સ્નેહને ઉમેરીએ તો જે ચતુર્દશ ગુણ થાય તે જળના ગુણ છે; એમાંથી રસ, ગુરુત્વ, સ્નેહ એ ત્રણ મૂકી દઈએ તો જે અગિયાર રહે તે તેજના ગુણ છે; એ સર્વમાંથી રૂપ, સંખ્યા,

વાયુ, આકાશ, દિક્, કાલ, આત્મા, મન. તેમાં ઘટાદિક પૃથ્વીના પેટામાં છે.

+ ન્યાયમતાનુસાર સંખ્યા પણ ગુણ છે: ન્યાયમાં જે ગુણપદાર્થ છે તેના ચોવીસ વિભાગ છે. રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, સંખ્યા, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, સંયોગ, વિભાગ, પરત્વ, અપરત્વ, ગુરુત્વ, દ્રવત્વ, સ્નેહ, શબ્દ, બુદ્ધિ સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, પ્રયત્ન, ધર્મ, અધર્મ અને સંસ્કાર.

× આગળ આપેલી ટીપ સ્મરણમાં લાવવી. ઇંદ્રિય તે તો અદૃશ્ય જ છે, તેનું જે ચર્મમય સ્થાન તે ઇંદ્રિય એમ સમજવું નહિ.

પરિમાણ, પૃથકત્વ, સયેાગ, વિભાગ, પરત્વ, અપરત્વ, દ્રવત્વ, એટલા ગુણ ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ યેાગ્ય× છે, બીજા નથી. એટલે કે યદ્યપિ નેત્રસયુક્તસમવાયસબધ તેા સર્વ ગુણ સાથે છે, તથાપિ સર્વે ગુણ નેત્રયેાગ્ય નથી, જેટલા નેત્રયેાગ્ય છે તેટલાનુ જ નેત્રસયુક્તસમવાયસબધથી ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે. સ્પર્શ છે તે ત્વગિન્દ્રિયયેાગ્ય છે, નેત્રયેાગ્ય નથી, સખ્યા, પરિમાણ, પૃથકત્વ, સયેાગ, વિભાગ, પરત્વ, અપરત્વ, દ્રવત્વ, એ નેત્રયેાગ્ય તેમ ત્વગ્યેાગ્ય છે, એટલે ત્વકસયુક્તસમવાય તથા નેત્રસયુક્તસમવાય એ બે સબધ સખ્યાદિકના ત્વાચપ્રત્યક્ષના તથા ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષના હેતુ છે રસ તેા કેવળ રસનયેાગ્ય જ છે. અન્ય ઇદ્રિયયેાગ્ય નથી, તેમ જ ગધ પણ ઘ્રાણયેાગ્ય છે, અન્ય ઇદ્રિયયેાગ્ય નથી જે ઇદ્રિયની યેાગ્યતા જે ગુણમા હેાય તે ગુણનુ પ્રત્યક્ષ તે ઇદ્રિયથી થાય છે, અન્ય ગુણેા સાથે ઇદ્રિયનેા સબધ થયા છતા પણ પ્રત્યક્ષ થાય નહિ ઘટાદિકમા જે રૂપાદિક ચાક્ષુષજ્ઞાનના વિષય છે તેની રૂપત્વાદિક જાતિનુ પ્રત્યક્ષ નેત્રસયુક્તસમવેતસમવાયસબધથી થાય છે, અને જે રસાદિક ચાક્ષુષજ્ઞાનના વિષય નથી તેમની જે રસત્વાદિક જાતિ તે સાથે નેત્રનેા સયુક્તસમવેતસમવાયસબધ છે તથાપિ પણ તેનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થતું નથી આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થયુ કે ઉદ્ભૂતરૂપવાળા દ્રવ્યનેા નેત્ર સાથે સયેાગ થતા ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે ઉદ્ભૂતરૂપવાળા દ્રવ્યના નેત્રયેાગ્ય જાતિ તથા નેત્રયેાગ્ય ગુણ તેનુ સયુક્ત સમવાયસબધથી ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે, તેમજ નેત્રયેાગ્ય ગુણની રૂપત્વાદિક જાતિનુ નેત્રસયુક્તસમવેતસમવાયસબધથી ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે. એ જ રીતે અભાવનુ પણ નેત્રસબદ્ધથી ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે. જ્યા ભૂતલમા ઘટાભાવનુ ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યા ભૂતળ સાથે નેત્રનેા સયેાગસબધ છે, તેથી નેત્રસબદ્ધ ભૂતલ સાથે ઘટાભાવનેા વિશેષણતાસબધ છે. એમ જ નીલઘટમા પીતરૂપાભાવનુ ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય ત્યા નેત્ર સાથે સયેાગ હેાવાથી નેત્રસબદ્ધ નીલઘટ સાથે પીત રૂપાભાવનેા વિશેષણતાસબધ છે ઘટના નીલરૂપમા પીતત્વ જાતિના અભાવનુ ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય ત્યા નીલરૂપનેા નેત્રસયુક્તસમવાયસબધ છે, એટલે એ સ્થાને પણ નેત્રસબદ્ધ જે નીલરૂપ તે સાથે પીતત્વા

× યેાગ્ય એ પારિભાષિક શબ્દ છે ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષનેા વિષય થઈ શકે તેવા એમ ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ યેાગ્યનેા અર્થ જાણવેા નેત્રયેાગ્ય, ઇદ્રિયયેાગ્ય ઇત્યાદિનેા અર્થ પણ તેમ જ સમજવેા

ભાવનો વિશેષણતાસંબંધ હોવાથી, નેત્રસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ થઈ રહ્યો. આ પ્રકારે (૧) નેત્રસંયોગ, (૨) નેત્રસંયુક્તસમવાય, (૩) નેત્રસંયુક્તસમવેતસમવાય, (૪) નેત્રસંબદ્ધવિશેષણતા; એ ચાર સંબંધ ચાક્ષુષપ્રમાના હેતુ છે. તે ચારે વ્યાપાર છે, નેત્ર કરણ છે ને ચાક્ષુષપ્રમા ફળ છે.

૮ : રાસનપ્રમાનિરૂપણ

જેમ ત્વક્ અને નેત્રથી દ્રવ્યનું પ્રત્યક્ષ થાય છે તેમ રસનાઇંદ્રિયથી દ્રવ્યનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી, તથાપિ રસનું તથા રસત્વ મધુરત્વાદિક રસજાતિનું તથા રસાભાવનું, મધુરાદિક રસમાં અમ્લત્વાદિક જાતિના અભાવનું, રાસનપ્રત્યક્ષ થાય છે. તેથી રાસનપ્રત્યક્ષના હેતુ, વિષય અને રસનેંદ્રિય તેના ત્રણ જ સંબંધ છે: (૧) રસનસંયુક્તસમવાય, (૨) રસનસંયુક્તસમવેતસમવાય, (૩) રસનસંબદ્ધવિશેષણતા. જ્યાં ફળના મધુર રસનું રસનેંદ્રિયે કરી રાસનપ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં ફળ અને રસનેંદ્રિયનો સંયોગસંબંધ છે, એટલે ફળ રસનસંયુક્ત છે; ને તેમાં રસ એ ગુણનો સમવાયસંબંધ છે; તેથી રસના રાસનપ્રત્યક્ષમાં સંયુક્તસમવાયસંબંધ વ્યાપાર છે; કેમકે સંયુક્તસમવાયસંબંધમાં જે સમવાય અંશ છે તે તો નિત્ય છે, રસનજન્ય નથી; પરંતુ સંયોગ અંશ રસનજન્ય છે અને રસનેંદ્રિયજન્ય જે રસનો રાસનસાક્ષાત્કાર તેનો જનક છે, એટલે તે વ્યાપાર છે. એ રાસનપ્રત્યક્ષનું વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ રસનેંદ્રિય છે, એટલે કે તે ઇંદ્રિય કરણ છે, ને કરણ છે માટે પ્રમાણ છે. રાસનપ્રમા તેનું ફળ છે. એ જ પ્રકારે રસમાં જે રસત્વ જાતિ તેનું તથા મધુરત્વ, અમ્લત્વ, લવણત્વ, કટુત્વ, કષાયત્વ, તિક્તત્વ, એ ષટ્ધર્મ તેનું, રસનેંદ્રિયથી રાસનપ્રત્યક્ષ થાય છે. ત્યાં રસનેંદ્રિય સાથે ફલાદિક દ્રવ્યનો સંયોગ છે, તે દ્રવ્ય સાથે રસ સમવેત છે, એટલે રસનસંયુક્ત જે દ્રવ્ય તેમાં સમવેત કહેતાં સમવાયસંબંધથી વર્તમાન રસ છે; એ રસમાં રસત્વનો તથા રસત્વવ્યાપ્ય†

† વ્યાપ્ય એટલે નિયત સંબંધ ધરાવનાર. નિયત સંબંધને વ્યાપ્તિ કહે છે. જ્યાં જ્યાં મધુર, ક્ષાર, તિક્ત, ઇત્યાદિ રસમાત્ર હોય ત્યાં ત્યાં રસત્વ હોવું જ જોઈએ, એવો રસત્વ અને રસમાત્રનો નિયત સંબંધ છે. એને જ વ્યાપ્તિ કહે છે. રસત્વવ્યાપ્ય એટલે રસત્વ સાથે જેને વ્યાપ્તિ છે એવા મધુરત્વાદિક એમ અર્થ સમજવો. સર્વત્ર વ્યાપ્ય એ શબ્દનો અર્થ આ પ્રકારે સમજવો.

જે મધુરત્વાદિક તેનો સમવાયસબધ હોવાથી, રસનસયુક્તસમવેત સમવાયસબધ થાય છે એ જ રીતે ફળના મધુર રસમા અમ્લત્વાભાવનુ રાસનપ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યા રસનેન્દ્રિયનો અમ્લત્વાભાવ સાથે સ્વસબદ્ધ વિશેષણતાસબધ છે, કેમકે મધુર રસ છે તે સયુક્તસમવેતસમવાય સબધે કરીને રસનસબદ્ધ છે, તેમા અમ્લત્વાભાવનો વિશેષણતાસબધ છે, એટલે રસનેન્દ્રિયનો અમ્લત્વાભાવ સાથે સયુક્તસમવેતવિશેષણતા સબધ છે એ પ્રકારે રસનેન્દ્રિય જન્ય જે રાસનપ્રત્યક્ષ તેના હેતુભૂત સબધ નવ જ છે

૯. ઘ્રાણજપ્રમાનિરૂપણ

જ્યા ઘ્રાણજ પ્રત્યક્ષપ્રમા થાય ત્યા પણ ઘ્રાણના વિષયો સાથે ત્રણ જ સબધ (જ્ઞાનના) હેતુ છે (૧) ઘ્રાણસયુક્તસમવાય, (૨) ઘ્રાણસયુક્તસમવેતસમવાય, (૩) ઘ્રાણસબદ્ધવિશેષણતા ઘ્રાણ ઇદ્રિયથી દ્રવ્યનુ પ્રત્યક્ષ થાય નહિ, પણ ગધગુણનુ પ્રત્યક્ષ થાય છે જો દ્રવ્યનુ પ્રત્યક્ષ થતું હોત તો ઘ્રાણનો સયોગસબધ પ્રત્યક્ષ કારણ થાત, પણ દ્રવ્યનુ પ્રત્યક્ષ ઘ્રાણથી થતું નથી એટલે ઘ્રાણસયોગ પ્રત્યક્ષનો હેતુ નથી અને (જે) ગધ (નું પ્રત્યક્ષ ઘ્રાણથી થાય છે તે)નો ઘ્રાણ સાથે સાક્ષાત્ સબધ છે નહિ, પણ પુષ્પાદિક સાથે ગધનો સમવાયસબધ છે, અને તે પુષ્પાદિકનો ઘ્રાણ સાથે સયોગસબધ છે, એટલે ઘ્રાણસયુક્તસમવાય સબધથી ગધનુ ઘ્રાણજપ્રત્યક્ષ થાય છે અન્ય ગુણનુ ઘ્રાણથી પ્રત્યક્ષ થતું નથી, પણ ગધમા જે ગધત્વ જાતિ તેનુ, તથા ગધત્વવ્યાપ્ય જે સુગધત્વ, દુર્ગધત્વ, તેમનુ ઘ્રાણજપ્રત્યક્ષ થાય છે તેમજ ગધાભાવનુ પણ ઘ્રાણજપ્રત્યક્ષ થાય છે, કેમકે જે ઇદ્રિયથી જે પદાર્થનુ જ્ઞાન થાય તે જ ઇદ્રિયથી તે પદાર્થગત જાતિનુ તથા તેના અભાવનુ પણ જ્ઞાન થાય છે જ્યા ગધત્વ તથા સુગધત્વ-દુર્ગધત્વનુ પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યા ઘ્રાણસયુક્તસમવેત સમવાય ઘ્રાણજપ્રત્યક્ષનો હેતુ જાણવો, કેમકે ઘ્રાણસયુક્ત જે પુષ્પાદિક તેમા સમવેત નામ સમવાયસબધે વર્તમાન ગધ તે સાથે ગધત્વાદિકનો સમવાયસબધ છે એ જ રીતે પુષ્પની સુગધમા દુર્ગધત્વના અભાવનુ ઘ્રાણજપ્રત્યક્ષ થાય ત્યા ઘ્રાણનો દુર્ગધાભાવ સાથે સ્વસબદ્ધ વિશેષણતા સબધ છે, કેમકે સયુક્ત સમવાયસબધથી ઘ્રાણસબદ્ધ જે સુગધ તેની સાથે દુર્ગધત્વાભાવનો વિશેષણતાસબધ

જ્યાં પુષ્પાદિક દૂર હોય અને ગંધનું પ્રત્યક્ષ થતું હોય ત્યાં યદ્યપિ પુષ્પમાં ક્રિયા દેખાતી નથી, એટલે પુષ્પાદિકનો ઘ્રાણ સાથે સંયોગ ન હોવાથી ઘ્રાણસંયુક્તસમવાયસંબંધ સંભવતો નથી, તથાપિ ગંધ તો ગુણ છે એટલે કેવળ ગંધમાં ક્રિયા થઈ શકતી નથી, માટે ગંધાશ્રય જે પુષ્પાદિક તેના સૂક્ષ્મ અવયવોમાં ક્રિયા થઈ, તેમના દ્વારા ઘ્રાણ સાથે પુષ્પાદિકનો સંબંધ થાય છે. એટલે ઘ્રાણસંયુક્ત જે પુષ્પાદિકના અવયવ તેની સાથે ગંધનો સમવાય હોવાથી ઘ્રાણ-સંયુક્તસમવાયસંબંધ જ ગંધના ઘ્રાણજપ્રત્યક્ષનો હેતુ છે. એ રીતે ઘ્રાણજપ્રત્યક્ષના હેતુ ત્રણ જ સંબંધ છે, ને તે જ વ્યાપાર છે, ઘ્રાણ ઇંદ્રિય કરણ છે, ઘ્રાણજપ્રત્યક્ષપ્રમા ફળ છે.

આ પ્રકારે શ્રોત્રાદિક પાંચ ઇંદ્રિયોથી બાહ્ય પદાર્થનું જ્ઞાન થાય છે.

૧૦ : માનસપ્રમાનિરૂપણ

આત્મા, આત્માના સુખાદિક* ધર્મ, આત્મત્વજાતિ તથા સુખત્વાદિકજાતિ, એ સર્વનું પ્રત્યક્ષ શ્રોત્રાદિક ઇંદ્રિયોથી થતું નથી; પણ એ આત્માદિ આંતર પદાર્થોના પ્રત્યક્ષની હેતુ મન ઇંદ્રિય છે. આત્મા અને તેના સુખાદિક ધર્મ તેથી જે ભિન્ન તેને બાહ્યસંજ્ઞા આપેલી છે અને આત્મા તથા તેના ધર્મને આંતરસંજ્ઞા આપેલી છે. જેમ બાહ્ય-પ્રત્યક્ષપ્રમાનાં કરણ શ્રોત્રાદિક ઇંદ્રિય છે, તેમ આંતર જે આત્માદિક તેની પ્રત્યક્ષ પ્રમાનું કરણ મન છે, તેથી મન પણ પ્રત્યક્ષપ્રમાણ છે, ને ઇંદ્રિય છે. મનમાં ક્રિયા થઈને આત્મા સાથે તેનો સંયોગ થાય ત્યારે આત્માનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં આત્માના માનસપ્રત્યક્ષ-રૂપ ફળ પ્રમા છેઃ આત્મમનઃસંયોગ વ્યાપાર છે, કેમકે આત્મમનઃ-સંયોગ મનોજન્ય છે, ને મનોજન્ય જે આત્માવિષયક પ્રમાજ્ઞાન તેનો જનક છે, તેથી વ્યાપાર છે. એવા સંયોગરૂપ વ્યાપારવાળું મન આત્માની પ્રત્યક્ષપ્રમાનું અસાધારણ કારણ છે, એટલે તે પ્રમાણ× છે.

* ન્યાયમતાનુસાર આત્મા એ દ્રવ્ય છે, અને સુખાદિ નવ તેના વિશેષ ગુણ છે; બુદ્ધિ, જ્ઞાન, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, પ્રયત્ન, ધર્મ, અધર્મ, સંસ્કાર, જે એક ઇંદ્રિયથી ગૃહાય તે વિશેષ ગુણ; જેમકે રૂપાદિ; સંયોગ, સંખ્યાદિ નહિ કેમકે ચક્ષુ તથા ત્વક ઉભયથી ગૃહાય છે. ન્યાયમતમાં મનને અણુરૂપ, નિત્ય અને પ્રતિશરીરભિન્ન માનેલું છે.

× કેમકે વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ તે કરણ કહેવાય અને પ્રમાકરણ તે પ્રમાણ કહેવાય, એમ આગળ કહી ગયા છીએ.

જ્ઞાન, ઇચ્છા, પ્રયત્ન, સુખ, દુખ, દ્વેષ–એ આત્માના ગુણ છે, તેના સાક્ષાત્કારનો હેતુ પણ મનપ્રમાણ છે ત્યા મનની સાથે જ્ઞાનાદિકનો સાક્ષાત્ સબધ તો છે નહિ, પણ પરપરાસબધ છે પોતાના સબધીનો સબધ તેને પરપરાસબધ કહીએ છીએ જ્ઞાનાદિકનો આત્મા સાથે સમવાય સબધ છે, તેથી જ્ઞાનાદિકનો સબધી આત્મા છે, ને તે આત્મા સાથે મનનો સયોગ હોવાથી, જ્ઞાનાદિકનો મન સાથે પરપરાસબધ છે તે જ્ઞાનાદિકનો મન સાથે સ્વસમવાયીસયોગ સબધ છે સ્વ કહીએ જ્ઞાનાદિક, તેમનો સમવાયી કહેતા તેમના સમવાય વાળો જે આત્મા, તે આત્માનો મન સાથે સયોગ છે તેમ જ મનનો પણ જ્ઞાનાદિક સાથે પરપરાસબધ છે, ને તે મન સયુક્તસમવાય છે, મનથી સયુક્ત કહેતા સયોગવાળો જે આત્મા તેની સાથે જ્ઞાનાદિકનો સમવાયસબધ છે એમ જ જ્ઞાનત્વ, સુખત્વ, દુખત્વ, ઇચ્છાત્વ, પ્રયત્નત્વ, દ્વેષત્વ, તેમનુ પણ મનથી પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યા મન સાથે જ્ઞાનત્વાદિકનો સ્વાશ્રયસમવાયીસયોગસબધ છે સ્વ કહીએ જ્ઞાનત્વાદિક તેમનો આશ્રય જે જ્ઞાનાદિક તેમનો સમવાયી આત્મા, તેનો મન સાથે સયોગ છે તેમ જ મનનો જ્ઞાનત્વાદિક સાથે મન સયુક્તસમવેતસમવાયસબધ છે, કેમકે મન સયુક્ત આત્મા સાથે સમવેત જે જ્ઞાનાદિક તેમની સાથે જ્ઞાનત્વાદિકનો સબધ છે આત્મામા સુખાભાવ તથા દુખાભાવનુ પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યા મન સબદ્ધવિશેષણતા સબધ છે, કેમકે મનથી સબદ્ધ કહેતા સયોગસબધવાળો આત્મા તેની સાથે સુખાભાવ તથા દુખાભાવનો વિશેષણતાસબધ છે સુખમા દુખત્વાભાવનુ પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યા મન સયુક્તસમવાયસબધથી મન સબદ્ધ કહીએ સબધવાળુ જે સુખ તેની સાથે દુખત્વાભાવનો વિશેષણતા સબધ છે, કેમકે મનથી સયુક્ત કહેતા સયોગવાળો જે આત્મા તેની સાથે સુખાદિક ગુણનો સમવાયસબધ છે, અને અભાવનો તો વિશેષણતાસબધ જ થાય છે આ રીતે અભાવના માનસપ્રત્યક્ષનો હેતુ મન સબદ્ધવિશેષણતાસબધ એક જ છે ને જ્યા આત્માને વિષે સુખાભાવાદિકનુ પ્રત્યક્ષ થાય ત્યા સયોગસબધથી મન સબદ્ધ જે આત્મા તેની સાથે સુખાભાવાદિકનો વિશેષણતાસબધ છે વળી સુખાભાવાદિકને વિષે દુખત્વાભાવાદિકનુ પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યા સયુક્તસમવાયસબધથી મન સબદ્ધ કહીએ મન સાથે સબધવાળા સુખાદિક છે.

* કેમકે ગુણ અને ગુણીનો સમવાય છે

ક્યાંક સાક્ષાત્ સંબંધથી મનઃસંબદ્ધ સાથે, તે ક્યાંક પરંપરા સંબંધથી મનઃસંબદ્ધ સાથે અભાવનો વિશેષણતાસંબંધ થાય છે.

આ પ્રકારે માનસ પ્રત્યક્ષતા હેતુ ચાર જ સંબંધ છે: (૧) મનઃસંયોગ, (૨) મનઃસંયુક્તસમવાય, (૩) મનઃસંયુક્તસમવેતસમવાય, (૪) મનઃસંબદ્ધવિશેષણતા. માનસપ્રત્યક્ષના જે આ ચાર સંબંધ તે ચારે વ્યાપાર છે, સંબંધરૂપ વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ મન તે કરણ છે, માટે પ્રમાણ છે, અને આત્મગુણ સુખાદિકનો માનસસાક્ષાત્કાર તે રૂપી પ્રમા એ ફળ છે.

જેમ આત્મગુણસુખાદિકના પ્રત્યક્ષનો હેતુ સંયુક્તસમવાયસંબંધ છે, તેમ ધર્મ–અધર્મ સંસ્કારાદિક જે પણ આત્મગુણ છે તેમનો ને મનનો સંયુક્તસમવાયસંબંધ તો છે જ, પણ ધર્માદિક ગુણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, તેથી ધર્માદિકનું માનસ પ્રત્યક્ષ થાય નહિ; કેમકે જેને પ્રત્યક્ષ યોગ્યતા નથી તેનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. વળી જ્યાં સંયોગના આશ્રયનું પ્રત્યક્ષ થાય, ત્યાં સંયોગનું પણ પ્રત્યક્ષ થાય છે; જેમ કે બે આંગળી (ઉભયના) સંયોગનો આશ્રય છે, ને તે બે આંગળીનું ચાક્ષુષ-પ્રત્યક્ષ થાય તો સંયોગનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે, ને બે આંગળીનું ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય છે તો અંગુલીદ્વયસંયોગનું પણ ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય છે; એ જ પ્રકારે આત્મ–મનના સંયોગથી આત્માનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં સંયોગનો આશ્રય આત્મા છે એટલે તે સંયોગનુ પણ માનસ-પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ; પરંતુ (એમાં વિશેષતા એવી છે કે) સંયોગના આશ્રય (સર્વથા) બે હોય છે, અને જ્યાં તે ઉભયનું પ્રત્યક્ષ થતું હોય ત્યાં સંયોગનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ને જ્યાં એકનું પ્રત્યક્ષ થતું હોય ને એકનું ન થતું હોય ત્યાં સંયોગનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. ઉદાહરણ: બે ઘટનો સંયોગ છે ત્યાં ઉભયે ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય છે માટે તેમના સંયોગનું પણ પ્રત્યક્ષ થાય છે, પણ જ્યાં ઘટની ક્રિયાથી ઘટ અને આકાશનો સંયોગ થાય છે ત્યાં સંયોગના આશ્રયરૂપ ઘટ અને આકાશ બે છે. તેમાંથી ઘટ તો પ્રત્યક્ષ છે, પણ આકાશ પ્રત્યક્ષ નથી, એટલે આકાશ અને ઘટનો સંયોગ પ્રત્યક્ષ થતો નથી. એ જ નિયમાનુસાર, આત્મ–મનના સંયોગના આશ્રય આત્મા અને મન બે છે, તેમાંથી આત્માનું તો માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે, પણ મનનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી,* એટલે આત્મમનઃસંયોગનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય નહિ.

* કેમકે મન અણુરૂપ છે ને અણુ અતીન્દ્રિય એટલે પ્રત્યક્ષયોગ્ય નહિ, તેથી

આત્મા અને જ્ઞાનસુખાદિકનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે પણ જ્ઞાનગુણા
દિકરહિત એવા કેવળ આત્માનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકતું નથી, તેમ આત્મ
રહિત કેવળ જ્ઞાનસુખાદિકનું પણ પ્રત્યક્ષ થઈ શકતું નથી. ત્યારે જ્ઞાન
ઇચ્છા, પ્રયત્ન, સુખ, દુઃખ, દ્વેષ એ ગુણોમાંથી કોઈ એક ગુણ સહિત
આત્માનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે; કેમકે હું જાણું છું, ઇચ્છાવાળો છું,
પ્રયત્નવાળો છું, સુખી છું, દુઃખી છું, દ્વેષવાળો છું, આ પ્રકારે કોઈ
પણ ગુણ સહિત આત્માનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે.

આ રીતે ઇંદ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમાના હેતુ ઇંદ્રિયસંબંધ છે, તે જ
વ્યાપાર છે. ઇંદ્રિયો પ્રત્યક્ષપ્રમાણ છે. ઇંદ્રિયજન્યસાક્ષાત્કારરૂપ પ્રત્યક્ષ
પ્રમા ફળ છે. એમ આ પ્રત્યક્ષપ્રમા વિચાર ન્યાયશાસ્ત્રાનુસાર થયો.

૧૧ : પ્રત્યક્ષપ્રમાના કરણનો વિચાર

ગૌરીકાંત ભટ્ટાચાર્યે એમ લખ્યું છે કે પ્રત્યક્ષપ્રમાનું કરણ ઇંદ્રિય
નથી, પરંતુ ઇંદ્રિયના સંબંધ રૂપ જે વ્યાપાર કહ્યા તે કરણ છે, ને
ઇંદ્રિય તો કારણ છે, કરણ નહિ. આમ કહેવાનું તાત્પર્ય આ પ્રમાણે
છે. વ્યાપારવાળું કારણ તેને કરણ કહેતા નથી, પરંતુ જેના હોવાથી
કાર્ય, વિલંબ વિના જ અવ્યવહિત ઉત્તર[*]ક્ષણમાં જ થાય, તેવા
કારણને કરણ કહીએ છીએ. ઇંદ્રિયનો સંબંધ થતાં પ્રત્યક્ષપ્રમારૂપ
કાર્યમાં વિલંબ થતો નથી, પણ ઇંદ્રિયસંબંધ થકી અવ્યવહિત જે
ઉત્તરક્ષણ તેમાં જ પ્રત્યક્ષપ્રમારૂપ કાર્ય અવશ્ય થાય છે, માટે ઇંદ્રિયોનો
જે સંબંધ તે જ કરણ છે, ને તેથી તે જ પ્રમાણ છે, ઇંદ્રિય નહિ.
આ મતાનુસાર ઘટનું કરણ કપાલ નહિ, પણ કપાલસંયોગ; કપાલ

આત્મા અને જ્ઞાનસુખાદિકનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે પણ જ્ઞાનસુખાદિકરહિત એવા કેવળ આત્માનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકતું નથી, તેમ આત્મારહિત કેવળ જ્ઞાનસુખાદિકનું પણ પ્રત્યક્ષ થઈ શકતું નથી. ત્યારે જ્ઞાન, ઇચ્છા, પ્રયત્ન, સુખ, દુઃખ, દ્વેષ એ ગુણોમાંથી કોઈ એક ગુણ સહિત આત્માનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે; કેમકે હું જાણું છું, ઇચ્છાવાળો છું, પ્રયત્નવાળો છું, સુખી છું, દુઃખી છું, દ્વેષવાળો છું, આ પ્રકારે કોઈ પણ ગુણ સહિત આત્માનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે.

આ રીતે ઇંદ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમાના હેતુ ઇંદ્રિયસંબંધ છે, તે જ વ્યાપાર છે. ઇંદ્રિયો પ્રત્યક્ષપ્રમાણ છે. ઇંદ્રિયજન્યસાક્ષાત્કારરૂપ પ્રત્યક્ષપ્રમા ફળ છે. એમ આ પ્રત્યક્ષપ્રમા વિચાર ન્યાયશાસ્ત્રાનુસાર થયો.

૧૧ : પ્રત્યક્ષપ્રમાના કરણનો વિચાર

ગૌરીકાંત ભટ્ટાચાર્યે એમ લખ્યું છે કે પ્રત્યક્ષપ્રમાનું કરણ ઇંદ્રિય નથી, પરંતુ ઇંદ્રિયના સંબંધ રૂપ જે વ્યાપાર કહ્યા તે કરણ છે, ને ઇંદ્રિય તો કારણ છે, કરણ નહિ. આમ કહેવાનું તાત્પર્ય આ પ્રમાણે છે. વ્યાપારવાળું કારણ તેને કરણ કહેતા નથી, પરંતુ જેના હોવાથી કાર્ય, વિલંબ વિના જ અવ્યવહિત ઉત્તર×ક્ષણમાં જ થાય, તેવા કારણને કરણ કહીએ છીએ. ઇંદ્રિયનો સંબંધ થતાં પ્રત્યક્ષપ્રમારૂપ કાર્યમાં વિલંબ થતો નથી, પણ ઇંદ્રિયસંબંધ થકી અવ્યવહિત જે ઉત્તરક્ષણ તેમાં જ પ્રત્યક્ષપ્રમારૂપ કાર્ય અવશ્ય થાય છે, માટે ઇંદ્રિયોનો જે સંબંધ તે જ કરણ છે, ને તેથી તે જ પ્રમાણ છે, ઇંદ્રિય નહિ. આ મતાનુસાર ઘટનું કરણ કપાલ નહિ, પણ કપાલસંયોગ; કપાલ છે તે ઘટનું કારણ છે, કરણ નથી. એમ જ પટનું કરણ તંતુ નહિ, પણ તંતુસંયોગ; તંતુ પટનું કારણ ખરું, પણ કરણ નહિ. આમ પ્રથમ પક્ષમાં જેને વ્યાપારરૂપ કારણ માન્યાં છે તે જ આ પક્ષમાં કરણ કહેવાય છે અને જેને કરણ માન્યાં છે તે કેવળ કારણ છે.

× અવ્યવહિત ઉત્તરક્ષણ, ઉત્પત્તિક્ષણ, સ્થિતિક્ષણ, લયક્ષણ, એમ કાર્યમાત્રની ત્રણ ક્ષણ રહે છે. કારણની અંતિમ ક્ષણ અને કાર્યની પ્રથમ ક્ષણ તેની વચ્ચે કિંચિત્ પણ અવકાશ ન રહે એવી રીતે જે કાર્ય થાય તે કારણ પછી અવ્યવહિત ઉત્તરક્ષણે થયું કહેવાય.

૧૨ : જ્ઞાનના આશ્રયનો વિચાર

પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો આશ્રય આત્મા છે તે કર્તા છે, તેને જ પ્રમાતા અને જ્ઞાતા કહે છે. પ્રમાજ્ઞાનનો કર્તા પ્રમાતા કહીએ ને જ્ઞાનનો કર્તા જ્ઞાતા કહીએ, અને તે જ્ઞાન તો ભ્રમ પણ હોય કે પ્રમા પણ હોય. ન્યાયસિદ્ધાતમાં જેમ પ્રમાજ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય છે, તેમ ભ્રમજ્ઞાન પણ ઇંદ્રિયજન્ય છે, પરતુ ભ્રમજ્ઞાનનુ કારણ જે ઇંદ્રિય તેને ભ્રમજ્ઞાનનુ કારણ કહેવા છતા પ્રમાણ કહેતા નથી, કેમકે પ્રમાણ એવુ નામ તો પ્રમાનુ જ જે અસાધારણ કારણ હોય તેને આપવામા આવે છે.

૧૩ : ભ્રમજ્ઞાનવિચાર

(ન્યાયાનુસાર)

જ્યાં ભ્રમ થાય ત્યા ન્યાયમત આવી રીતિ માને છે. દોષ સહિત નેત્રનો રજ્જુ સાથે સયોગ જ્યા થાય ત્યાં રજ્જુત્વ ધર્મ સાથે નેત્રનો સંયુક્તસમવાયસબધ તો છે, પણ દોષના બળથી રજ્જુત્વનો ભાસ થતો નથી.[૧૬] રજ્જુમાં સર્પત્વનો ભાસ થાય છે. યદ્યપિ સર્પત્વ સાથે નેત્રનો સંયુક્તસમવાયસંબધ નથી, તથાપિ ઇંદ્રિયના સબધ વિના પણ દોષબળથી, સર્પત્વનો રજ્જુ સાથે સબધ નેત્રથી પ્રતીત થાય છે. એમા પણ એવો વિશેષ છે કે જેને દડત્વની સ્મૃતિ પહેલી થાય તેને રજ્જુમા દંડત્વ ભાસે છે, જેને સર્પત્વની સ્મૃતિ પ્રથમ થાય તેને રજ્જુમાં સર્પત્વ ભાસે છે.

૧૬. પદાર્થનું જ્ઞાન થવામા તે પદાર્થનુ શા રૂપે જ્ઞાન થયુ એ જાણવુ આવશ્યક છે. ઘટ દીઠો તો તે પદાર્થને માત્ર આ કાઈક છે, એ રૂપે જાણવો એ તો ન્યાયાનુસાર નિર્વિકલ્પજ્ઞાન કહેવાય છે, પણ જ્યારે આ ઘટ છે, એમ પ્રતીતિ થાય અને આ કાઈક છે એવુ જ્ઞાન જ્યારે ઘટત્વવિશિષ્ટ થાય, ત્યારે તે જ્ઞાન સવિકલ્પક થયુ ગણાય. જ્ઞાન માત્ર જ્યારે સવિકલ્પક થાય ત્યારે જ વ્યવહારમાં ઉપયોગી થાય છે, માટે જ્ઞેય માત્રનું કયે રૂપે જ્ઞાન થાય છે એ જાણવુ આવશ્યક છે. જે પદાર્થનું જે રૂપે જ્ઞાન થાય તે રૂપને ન્યાયમા પ્રકાર અથવા વિશેષણ કહે છે. ઘટનુ જ્ઞાન ઘટત્વપ્રકારક કહેવાય. જે પદાર્થમા જે પ્રકાર હોય તે પ્રકારરૂપે તે પદાર્થનું જ્ઞાન થવુ તે યથાર્થજ્ઞાન કહેવાય રજ્જુનો પ્રકાર રજ્જુત્વ, તેનો આશ્રય રજ્જુ છે, ત્યારે એ રજ્જુત્વવાળા રજ્જુનુ રજ્જુત્વ પ્રકારથી જ્ઞાન થવુ તે યથાર્થ, અને રજ્જુતનો પ્રકાર 'સર્પત્વ નથી છતા તેનું સર્પત્વ પ્રકારે જ્ઞાન થવુ તે અયથાર્થ અથવા ભ્રમ. જો રજ્જુનુ યથાર્થજ્ઞાન એટલે પ્રમાજ્ઞાન

થાય તો રજ્જુનું જ્ઞાન રજ્જુત્વ પ્રકારે થવું જોઈએ, પણ સર્પત્વ પ્રકારે થાય છે માટે તે ભ્રમ છે. સર્પત્વ, દંડત્વ ઇત્યાદિ પ્રકારે રજ્જુનું જ્ઞાન થવામાં જે પ્રકારનું પ્રથમ સ્મરણ થાય તે પ્રકારે ભ્રમજ્ઞાન થઈ આવે છે. આવો જે જ્ઞાન-પ્રકાર તે જ સમજાવે છે.

૧૪ : વસ્તુજ્ઞાનમાં વિશેષણજ્ઞાનની હેતુતા

જ્યાં દોષરહિત ઇન્દ્રિયથી યથાર્થજ્ઞાન થાય છે, ત્યાં પણ વિશેષણનું જ્ઞાન તે જ્ઞાનનો હેતુ છે, માટે રજ્જુજ્ઞાનપૂર્વે રજ્જુત્વનું જ્ઞાન થાય છે; કેમકે 'શ્વેત ઉષ્ણીષ, શ્વેત કંચુક ધારણ કરેલો યષ્ટિધર બ્રાહ્મણ' તેની સાથે નેત્રનો સંયોગ થાય ત્યાં કદાચિત્ તે મનુષ્ય છે એવુ જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ યષ્ટિધર બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ કંચુકવાળો બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ શ્વેત કંચુકવાળો બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ ઉષ્ણીષવાળો બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ શ્વેત ઉષ્ણીષવાળો બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ ઉષ્ણીષવાળો, કચુકવાળો, યષ્ટિધર બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ શ્વેત ઉષ્ણીષવાળો શ્વેત કચુકવાળો યષ્ટિધર બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે. આ સર્વ જ્ઞાનોનું સાધારણ કારણ તો નેત્રસંયોગ છે, પણ એ જ્ઞાનોની વિલક્ષણતાનો હેતુ એવો છે કે જ્યાં મનુષ્યત્વરૂપ વિશેષણનું જ્ઞાન અને નેત્રનો સંયોગ હોય ત્યાં મનુષ્ય છે એવું ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે; જ્યાં બ્રાહ્મણત્વનું જ્ઞાન અને નેત્રસંયોગ હોય ત્યાં બ્રાહ્મણ છે એવું ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે; જ્યાં યષ્ટિધર અને બ્રાહ્મણત્વનું જ્ઞાન અને નેત્રસયોગ હોય ત્યાં યષ્ટિધર બ્રાહ્મણ છે એવું ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે; જ્યાં કંચુક અને બ્રાહ્મણત્વરૂપ બે વિશેષણનું જ્ઞાન અને નેત્રનો સયોગ હોય, ત્યાં કંચુકવાળો બ્રાહ્મણ એવું ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે, જ્યાં શ્વેતતાવિશિષ્ટકંચુકરૂપ વિશેષણનું અને બ્રાહ્મણત્વરૂપ વિશેષણનું જ્ઞાન અને નેત્રનો સયોગ હોય, ત્યાં શ્વેત કંચુકવાળો બ્રાહ્મણ છે એવું ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે; જ્યાં ઉષ્ણીષ અને બ્રાહ્મણત્વ એ બે વિશેષણનું જ્ઞાન હોય ત્યાં ઉષ્ણીષવાળો બ્રાહ્મણ છે એવું ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે, જ્યાં શ્વેતતાવિશિષ્ટ ઉષ્ણીષરૂપ વિશેષણનું તેમ જ બ્રાહ્મણત્વ રૂપ વિશેષણનું જ્ઞાન અને નેત્રસંયોગ હોય ત્યાં શ્વેત ઉષ્ણીષવાળો બ્રાહ્મણ એવું ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે; જ્યાં ઉષ્ણીષ, કંચુક, યષ્ટિ, બ્રાહ્મણ-

ત્વ, એ ચારે વિશેષણનું જ્ઞાન અને નેત્રસંયોગ હોય, ત્યાં ઉષ્ણીષવાળો, કંચુકવાળો, યષ્ટિધર બ્રાહ્મણ છે એવું ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે; જ્યાં શ્વેતતાવિશિષ્ટ ઉષ્ણીષવિશેષણનું અને શ્વેતતાવિશિષ્ટ કંચુકવિશેષણનું તેમ યષ્ટિ અને બ્રાહ્મણત્વરૂપ વિશેષણનું જ્ઞાન અને નેત્રસંયોગ હોય, ત્યાં શ્વેત ઉષ્ણીષ શ્વેત કંચુકવાળો યષ્ટિધર બ્રાહ્મણ છે એવું ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે. એ પ્રકારે જે વિશેષણનું પૂર્વજ્ઞાન હોય તે વિશેષણવિશિષ્ટનું ઇંદ્રિયથી જ્ઞાન થાય છે. એમાં ઇંદ્રિયનો સંબંધ તો સર્વત્ર સમાન છે, તથાપિ વિશિષ્ટના પ્રત્યક્ષમાં જે વિલક્ષણતા તેનો હેતુ વિલક્ષણવિશેષણજ્ઞાન છે.

જો વિલક્ષણવિશેષણજ્ઞાનને કારણ ન માનો તો નેત્રસંયોગથી બ્રાહ્મણનાં સર્વ જ્ઞાન તુલ્ય થવાં જોઈએ. જ્યાં ઘટ સાથે નેત્રનો તથા ત્વક્નો સંયોગ થાય છે ત્યાં કદાચિત્ ઘટ છે એવું પ્રત્યક્ષ થાય છે, કદાચિત્ પૃથ્વી છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ ઘટ પૃથ્વી છે એવું જ્ઞાન થાય છે. જ્યાં ઘટત્વરૂપ વિશેષણનું જ્ઞાન અને ઇંદ્રિયનો સંયોગ હોય ત્યાં ઘટ છે એવું જ્ઞાન થાય છે. જ્યાં પૃથ્વીત્વરૂપ વિશેષણનું જ્ઞાન અને ઇંદ્રિયનો ઘટ સાથે સંયોગ હોય ત્યાં પૃથ્વી છે એવું પ્રત્યક્ષ થાય છે. જ્યાં ઘટત્વ, પૃથ્વીત્વ, એ ઉભય વિશેષણનું જ્ઞાન અને ઇંદ્રિયનો સંયોગ હોય ત્યાં ઘટ પૃથ્વી છે એવું પ્રત્યક્ષ થાય છે. આ ઉપરથી જ જણાશે કે ઘટ સાથે ઇંદ્રિયના સંયોગરૂપ કારણ એક છે, અને વિષય જે ઘટ તે પણ એક છે અને ઘટત્વ પૃથ્વીત્વ જાતિ ઘટમાં સદા રહે છે, તથાપિ કદાચિત્ ઘટત્વ સહિત ઘટમાત્રને જ્ઞાન વિષય કરે છે, દ્રવ્યત્વ પૃથ્વીત્વ આદિ જાતિ અને રૂપાદિ ગુણ તેમને 'ઘટ છે' એ જ્ઞાન વિષય કરતું નથી. કદાચિત્ 'પૃથ્વી છે' એવું જે ઘટનું જ્ઞાન તે ઘટમાંના ઘટત્વને પણ વિષય કરતું નથી; પણ પૃથ્વીત્વ અને ઘટ, તથા પૃથ્વીત્વના સંબંધને વિષય કરે છે. કદાચિત્ પૃથ્વીત્વ ઘટત્વજાતિ અને તેમનો ઘટ સાથે સંબંધ, તથા ઘટ એ સર્વને વિષય કરે છે. આ રીતિએ જ્ઞાનનો ભેદ સામગ્રીભેદ વિના થતો નથી; અને વિશેષણજ્ઞાનરૂપ સામગ્રી તેનો ભેદ તે જ જ્ઞાનની વિલક્ષણતાનો હેતુ છે. જ્યાં 'ઘટ છે' એવું જ્ઞાન થાય, ત્યાં ઘટ અને ઘટત્વ તથા ઘટ સાથે ઘટત્વનો સમવાયસંબંધ તે ભાસે છે. જ્યાં 'પૃથ્વી છે' એવું ઘટનું જ્ઞાન થાય ત્યાં ઘટ અને પૃથ્વીત્વ તથા ઘટ સાથે પૃથ્વીત્વનો સમવાયસંબંધ તે ભાસે છે.

અહી ઘટત્વ અને પૃથ્વીત્વ વિશેષણ છે, ઘટ વિશેષ્ય છે, કેમકે સબધનુ જે પ્રતિયોગી તે વિશેષણ કહેવાય અને સબધનુ અનુયોગી તે વિશેષ્ય કહેવાય જેનો સબધ હોય તે સબધનુ પ્રતિયોગી અને જેમા સબધ હોય તે અનુયોગી જાણવુ ઘટત્વ અને પૃથ્વીત્વનો સમવાયસબધ ઘટમા ભાસે છે, માટે ઘટત્વ પૃથ્વીત્વ સમવાયસબધના પ્રતિયોગી હોવાથી વિશેષણ છે, અને એ સબધનો અનુયોગી ઘટ છે તેથી તે વિશેષ્ય છે જ્યા 'દડી પુરુષ છે' એવુ જ્ઞાન થાય ત્યા દડત્વવિશિષ્ટદડ સયોગસબધથી પુરુષત્વવિશિષ્ટપુરુષમા ભાસે છે એનુ એ જ જ્ઞાન 'કાષ્ઠવાળો મનુષ્ય છે' એ પ્રકારે થાય ત્યા કાષ્ઠત્વવિશિષ્ટ દડ મનુષ્યત્વવિશિષ્ટપુરુષમા સયોગસબધથી ભાસે છે પ્રથમ જ્ઞાનમા દડત્વવિશિષ્ટદડ સયોગનો પ્રતિયોગી હોવાથી વિશેષણ છે, પુરુષત્વ વિશિષ્ટપુરુષ સયોગનો અનુયોગી હોવાથી વિશેષ્ય છે બીજા જ્ઞાનમા કાષ્ઠત્વવિશિષ્ટદડ પ્રતિયોગી છે, મનુષ્યત્વવિશિષ્ટપુરુષ અનુયોગી છે ઉભય જ્ઞાનમા યદ્યપિ દડ વિશેષણ છે અને પુરુષ વિશેષ્ય છે, તથાપિ પ્રથમ જ્ઞાનમા દડ વિષે દડત્વ ભાસે છે, કાષ્ઠત્વ ભાસતું નથી અને પુરુષમા પુરુષત્વ ભાસે છે, મનુષ્યત્વ ભાસતું નથી, તેમ જ બીજા જ્ઞાનમા દડ વિષે કાષ્ઠત્વ ભાસે છે, દડત્વ ભાસતું નથી, અને પુરુષ વિષે મનુષ્યત્વ ભાસે છે, પુરુષત્વ ભાસતું નથી દડત્વ અને કાષ્ઠત્વ દડના વિશેષણ છે, કેમકે દડત્વાદિકનો દડ સાથે (દડમા) જે સબધ તેના પ્રતિયોગી દડત્વાદિક છે, અને દડત્વાદિકનો સબધ દડમા છે એટલે અનુયોગી હોવાથી દડ વિશેષ્ય છે આ પ્રકારે દડત્વનુ વિશેષ્ય દડ છે, તે દડ પુરુષનુ વિશેષણ છે, કેમકે દડનો પુરુષ સાથે (પુરુષમા) જે સયોગ સબધ તેનો પ્રતિયોગી દડ છે, એટલે પુરુષનુ વિશેષણ છે, અને એ સયોગનો પુરુષ અનુયોગી છે, તેથી વિશેષ્ય છે જેમ પુરુષનુ દડ વિશેષણ છે, તેમ પુરુષત્વ, મનુષ્યત્વ પણ પુરુષના વિશેષણ છે, કેમકે જેમ દડનો પુરુષ સાથે સયોગસબધ ભાસે છે, તેમ પુરુષત્વાદિક જાતિનો પણ સમવાયસબધ ભાસે છે, ને તેના પુરુષત્વાદિક પ્રતિયોગી હોવાથી, તે વિશેષણ જ છે, અને અનુયોગી હોવાથી પુરુષ વિશેષ્ય છે પરતુ એટલો ભેદ છે કે પુરુષના ધર્મ જે પુરુષત્વ મનુષ્યત્વાદિક તે તો કેવળ પુરુષવ્યક્તિના વિશેષણ છે દડાદિક પણ દડત્વાદિક ધર્મના વિશેષ્ય છે, અને પુરુષત્વાદિકના વિશેષણ છે પરતુ દડત્વાદિક વિશેષણ

ના સંબંધને ધારણ કરીને, દંડાદિક ઉત્તરકાલમાં, પુરુષાદિક વિશેષ્યનાં સંબંધી થાય છે. આ રીતે પુરુષત્વ મનુષ્યત્વ એ કેવળ વ્યક્તિનાં વિશેષણ છે, અને પુરુષત્વ વા મનુષ્યત્વવિશિષ્ટપુરુષવ્યક્તિનું દંડત્વ વા કાષ્ઠત્વ–વિશિષ્ટદંડ વિશેષણ છે; કેવળ દંડવ્યક્તિનાં વિશેષણ દંડત્વ કે કાષ્ઠત્વ છે.[૧૭]

આ રીતે જ્ઞાનની વિષયતાનો વિચાર કરીએ તો તે બહુ સૂક્ષ્મ છે; ચક્રવર્તી ગદાધર ભટ્ટાચાર્યે સંગતિ ગ્રંથમાં લખ્યો છે; જગદ્રામ પંચાનન ભટ્ટાચાર્યે તથા રઘુનાથ ભટ્ટાચાર્યે વિષયતાવિચાર ગ્રંથ કર્યો છે ત્યાં લખ્યો છે. સૂક્ષ્મ પદાર્થ સંસ્કૃત વાણી વિના લખી શકાતા નથી, અને તે દુર્બોધ છે, એટલે અતિ સ્થૂળ રીતિમાત્ર જણાવી છે.

૧૭. જે વિશેષણ તે જ પ્રકાર, અને તે ધર્મને પ્રકારતા કહે છે. વિશેષ્ય ધર્મ તેને વિશેષ્યતા કહે છે. અને વિશેષણવિશેષ્યના સંબંધને સંસર્ગ કહે છે. એમ એક વિષયતા ત્રણ પ્રકારની છે: પ્રકાર, વિશેષ્ય, સંસર્ગ. 'દંડવાળો પુરુષ' એ જ્ઞાનમાં પ્રથમ દંડ અને પુરુષ એ બેનું જ્ઞાન થવુ જોઈએ. દંડત્વ એ વિશેષણવાળું દંડવિશેષણનું જ્ઞાન થાય, તથા પુરુષત્વ એ વિશેષણવાળું પુરુષનું જ્ઞાન થાય ત્યારે દંડ અને પુરુષનું જ્ઞાન થાય. દંડત્વપ્રકારક દંડવિશેષ્યક જ્ઞાન તે દંડજ્ઞાન, એમ પુરુષત્વપ્રકારક પુરુષવિશેષ્યક જ્ઞાન તે પુરુષજ્ઞાન. આવાં બે જ્ઞાન થયાં તેમાં દંડ તથા પુરુષની વિશેષ્યતા મુખ્ય વિશેષ્યતા છે, પણ જ્યારે દંડવાળો પુરુષ એમ જ્ઞાન થયુ ત્યારે દંડમાં દંડત્વનિષ્ઠપ્રકારતાનિરૂપિત વિશેષ્યતા છે, તેથી ભિન્નપ્રકારતા આવે છે કેમકે તે પ્રકારતાની વિશેષ્યતા પુરુષનિષ્ઠ છે. આમ થવાથી 'દંડી પુરુષ' એ જ્ઞાનમાં દંડનિષ્ઠ વિશેષ્યતા ગૌણ પડે છે, અને કેવળ 'દંડ' એ જ્ઞાનમાં વિશેષ્યતા મુખ્ય રહે છે. આવો તાર્કિક ભેદ બતાવવાનો અહીં હેતુ જણાય છે. 'દંડ' 'પુરુષ' એ જ્ઞાન દંડત્વપ્રકારક દંડવિશેષ્યક કે પુરુષત્વપ્રકારક પુરુષવિશેષ્યક થાય તેને વિશિષ્ટજ્ઞાન કહે છે; પણ 'દંડી પુરુષ' એ જ્ઞાનને વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યાવગાહી જ્ઞાન કહે છે. જ્ઞાનમાત્રનો પ્રકાર જાણવામાં મુખ્ય કારણ એટલે કે વિશિષ્ટજ્ઞાનનું મુખ્ય કારણ વિશેષણજ્ઞાન છે એ વાત સ્પષ્ટ રીતે સમજાવવા માટે આટલો વિસ્તાર કર્યો છે, તે સારી રીતે લક્ષમાં આવશે તો આગળનો વિષય દુસ્તર લાગશે નહિ.

આ પ્રકારે વિશિષ્ટજ્ઞાનનો હેતુ વિશેષણજ્ઞાન છે, તે વિશેષણજ્ઞાન ક્યાક સ્મૃતિરૂપ હોય છે, ક્યાક નિર્વિકલ્પ હોય છે, ક્યા વિશિષ્ટજ્ઞાન હોય છે.

વિશેષ્યનુ વિશેષ્યથી પહેલા વિશેષણમાત્ર સાથે ઇન્દ્રિયનો સબધ થાય, ત્યા વિશેષણમાત્રનુ જ્ઞાન ઇન્દ્રિયસબધજન્ય છે, તે પણ વિશિષ્ટ પ્રત્યક્ષ જ છે જ્યા પુરુષના વિના કેવળ દડ સાથે ઇન્દ્રિયસબધ થાય, અને ઉત્તરક્ષણે પુરુષ સાથે સબધ થાય, ત્યા દડરૂપ વિશેષણનુ જ્ઞાન વિશેષણમાત્રના સબધથી ઊપજે છે ત થકી ઉત્તરક્ષણે 'દડી પુરુષ' એવુ વિશિષ્ટજ્ઞાન થાય છે 'ઘટ' એ વિશિષ્ટજ્ઞાનપૂર્વે 'ઘટત્વ'રૂપ વિશેષણનુ ઇન્દ્રિયસબધથી નિર્વિકલ્પજ્ઞાન થાય છે, ને તે પછી ઉત્તર ક્ષણે 'ઘટત્વવિશિષ્ટઘટ' એ જ્ઞાન થાય છે. જે ઇન્દ્રિસબધથી ઘટત્વનુ નિર્વિકલ્પકજ્ઞાન થાય, તે જ ઇન્દ્રિસબધથી ઘટત્વવિશિષ્ટઘટનુ સવિકલ્પક જ્ઞાન થાય છે ઘટત્વના નિર્વિકલ્પક જ્ઞાનનુ કરણ ઇન્દ્રિય છે, ઇન્દ્રિયનો સયુક્તસમવાયસબધ વ્યાપાર છે ઘટત્વવિશિષ્ટઘટના સવિકલ્પ જ્ઞાનમા ઇન્દ્રિયનો સયુક્તસમવાયસબધ કરણ છે, ને નિર્વિકલ્પકજ્ઞાન વ્યાપાર છે આ રીતે કેટલાક આધુનિક નૈયાયિકો નિર્વિકલ્પ અને સવિકલ્પ જ્ઞાનના કરણનો ભેદ માને છે

પણ તે સપ્રદાય વિરુદ્ધ છે, કેમકે વ્યાપારવાળુ અસાધારણ કારણ કરણ કહેવાય છે, એ મત પ્રમાણે પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનુ કરણ હોવાથી, ઇન્દ્રિય જ પ્રમાણ કહેવાય છે પણ આધુનિક રીતિ પ્રમાણે તો સવિકલ્પ જ્ઞાનનુ કરણ હોવાથી ઇન્દ્રિયના સબધને પણ પ્રમાણ માનવો જોઈએ, ને સપ્રદાયવાળા સબધને પ્રમાણ માનતા નથી, માટે ઉભય રીતે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનુ કરણ ઇન્દ્રિય જ છે, તેથી તે પ્રત્યક્ષપ્રમાણ છે. પરતુ નિર્વિકલ્પજ્ઞાનમા ઇન્દ્રિયનો સબધમાત્ર જ વ્યાપાર છે, અને સવિકલ્પજ્ઞાનમા ઇન્દ્રિયનો સબધ તથા નિર્વિકલ્પજ્ઞાન એ વ્યાપાર છે ઉભય પ્રકારના પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનુ કરણ હોવાથી ઇન્દ્રિય પ્રત્યક્ષપ્રમાણ છે.

ધર્મ અને ધર્મીના સબધને વિષય કરવાવાળા જ્ઞાનને સવિકલ્પક જ્ઞાન કહીએ છીએ. 'ઘટ છે' આ જ્ઞાનથી ઘટમા ઘટત્વનો સમવાય ભાસે છે એટલે સવિકલ્પક જ્ઞાનના વિષય ત્રણ છે. ધર્મ, ધર્મી, સમવાય 'ઘટ છે' એ વિશિષ્ટ–જ્ઞાન સબધને વિષય કરે છે તેથી તે સવિકલ્પક કહેવાય છે. આ થકી ભિન્ન જ્ઞાનને નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન કહે

છે. સવિકલ્પક નિર્વિકલ્પક જ્ઞાનનાં લક્ષણ વિસ્તારથી શિતકંઠીમાં લખ્યાં છે. અર્થ અતિસૂક્ષ્મ છે, એટલે વિસ્તાર કર્યો નથી. આમ સવ રીતે જોતાં એટલું સિદ્ધ થયું કે પ્રથમ વિશિષ્ટજ્ઞાનનું જનક વિશેષણ-જ્ઞાન નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન છે.

એક વાર 'ઘટ છે' એવું વિશિષ્ટજ્ઞાન થયા પછી ફરી ઘટનું વિશિષ્ટજ્ઞાન થાય ત્યાં ઘટ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ છે. તેથી જ પૂર્વ અનુભવને લીધે 'ઘટત્વ'ની સ્મૃતિ થાય છે; અને સ્મૃતિ પછીના ઉત્તર-ક્ષણમાં 'ઘટ છે' એ વિશિષ્ટજ્ઞાન ઊપજે છે. આ પ્રકારે દ્વિતીયાદિક જે વિશિ-ષ્ટજ્ઞાન તે સર્વના હેતુરૂપ જે વિશેષણજ્ઞાન તે સ્મૃતિરૂપ છે. જ્યાં દોષ સહિત નેત્રનો રજ્જુ સાથે અથવા શુક્તિ સાથે સંબંધ થાય, ત્યાં દોષના બળથી, સર્પત્વ અને રજતત્વની સ્મૃતિ થાય છે. રજ્જુત્વ અને શુક્તિત્વની થતી નથી. વિશિષ્ટજ્ઞાનનો હેતુ જે વિશેષણજ્ઞાન તે જે ધર્મને વિષય કરે, તે જ ધર્મ વિશિષ્ટજ્ઞાન થકી વિષયમાં ભાસે છે. સર્પત્વ અને રજતત્વ એ જે સ્મૃતિજ્ઞાન તે રજ્જુત્વ અને શુક્તિત્વને વિષય કરતું નથી, પણ સર્પત્વ અને રજતત્વને વિષય કરે છે, એટલે 'સર્પ છે' એવું રજ્જુનું વિશિષ્ટજ્ઞાન થાય છે, ત્યારે રજ્જુમાં સર્પત્વ ભાસે છે; એમ જ 'રજત' છે એવું શુક્તિનું વિશિષ્ટજ્ઞાન થાય છે, ત્યારે શુક્તિ-માં રજતત્વ ભાસે છે. 'સર્પ છે' આ વિશિષ્ટભ્રમમાં વિશેષ્ય રજ્જુ છે, સર્પત્વ વિશેષણ છે; કેમકે સર્પત્વનો સમવાયસંબંધ રજ્જુમાં ભાસે છે, એટલે તે સમવાયનું સર્પત્વ પ્રતિયોગી છે અને રજ્જુ અનુયોગી છે. એમ જ 'રજત છે' એ વિશિષ્ટભ્રમમાં પણ રજતત્વનો શુક્તિમાં સમવાયસંબંધ હોવાથી રજતત્વ પ્રતિયોગી છે, ને શુક્તિ અનુયોગી છે. સર્પત્વ રજતત્વ જે પ્રતિયોગી તે વિશેષણ, અને રજ્જુ શુક્તિ જે અનુયોગી તે વિશેષ્ય. આ પ્રકારે ભ્રમજ્ઞાનમાત્રમાં વિશેષણના અભાવવાળા વિશેષ્યમાં વિશેષણ ભાસે છે; તેથી ન્યાયમતમાં વિશેષણના અભાવવાળામાં વિશેષણની પ્રતીતિ તે ભ્રમ કહેવાય છે. તેને જ અયથાર્થજ્ઞાન કહે છે; અન્યથાખ્યાતિ કહે છે. ભ્રમજ્ઞાનના સૂક્ષ્મ વિચાર અન્યથાખ્યાતિવાદ નામના ગ્રંથમાં ચક્રવર્તી ગદાધર ભટ્ટાચાર્યે લખ્યા છે, પણ તે દુર્બોધ છે, માટે અહીં લખ્યા નથી. આમ સ્પષ્ટ થયું કે, ન્યાયમતાનુસાર સર્પાદિક ભ્રમના વિષય રજ્જુ આદિક છે, સર્પાદિક નહિ, અને પ્રત્યક્ષરૂપ ભ્રમજ્ઞાન પણ ઇંદ્રિયજન્ય જ છે.

૧૭ : વેદાંતાનુસાર ઇંદ્રિયઅજન્ય ભ્રમ

પરંતુ વેદાંતસિદ્ધાંતમાં તો સર્પભ્રમનો વિષય રજ્જુ નથી, પણ અનિર્વચનીય સર્પ જ છે; ભ્રમજ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય નથી; ન્યાયમતમાં જ્ઞાનમાત્રનો આશ્રય આત્મા છે, પણ વેદાંતમતમા જ્ઞાનનું ઉપાદાન* કારણ છે તે જ અંતઃકરણના જ્ઞાનનો આશ્રય છે; ન્યાયમતમાં જે સુખાદિક આત્માના ગુણ કહ્યા છે તે બધા અતઃકરણના પરિણામ છે, તેથી અતઃકરણના ધર્મ છે, આત્માના નહિ. પરંતુ જે ભ્રમજ્ઞાન તે અંતઃકરણનું પરિણામ નથી, અવિદ્યાનું પરિણામ છે, તે વિચારસાગરમાં બતાવેલું છે, એટલે અહીં વિસ્તાર કર્યો નથી.

ભ્રમજ્ઞાનનું સ્વરૂપ સંક્ષેપથી આ પ્રકારે છે. સર્પસંસ્કાર સહિત પુરુષના દોષ સહિત નેત્રનો રજ્જુ સાથે સંબધ થયો ત્યાં રજ્જુનો વિશેષધર્મ રજ્જુત્વ ભાસતો નથી; તેમ રજ્જુમાં જે તંતુરૂપ અવયવ છે તે ભાસતા નથી; પણ રજ્જુમાં સામાન્ય ધર્મ 'ઇદંતા'+ ભાસે છે. તે જ રીતે શુક્તિમાં પણ શુક્તિત્વ, નીલપૃષ્ઠતા, ત્રિકોણતા ભાસતાં નથી, પણ સામાન્યધર્મ 'ઇદંતા' ભાસે છે. આમ હોવાથી નેત્ર દ્વારા, અંતઃકરણ રજ્જુને પ્રાપ્ત થઈ ઇદમાકાર પરિણામ પામે છે. એવી જે ઇદમાકાર વૃત્તિ, તેથી ઉપહિત જે ચૈતન્ય, તેમાં જે અવિદ્યા, તે અવિદ્યાના સર્પાકાર અને જ્ઞાનાકાર બે પરિણામ થાય છે. એ જ પ્રકારે દંડસંસ્કાર સહિત પુરુષનાં દોષ સહિત નેત્રનો રજ્જુ સાથે સંબધ થતાં જે વૃત્તિ થાય છે તેમાં દંડ તથા તેનું જ્ઞાન એ બે અવિદ્યાનાં પરિણામ થાય છે. માલાસંસ્કાર સહિત પુરુષના સદોષ નેત્રનો રજ્જુ સાથે સંબંધ થતાં જે ઇદમાકાર વૃત્તિ થાય છે તે વૃત્તિઉપહિત ચેતનનિષ્ઠ અવિદ્યાના માલા અને તેનું જ્ઞાન એ બે પરિણામ થાય છે. જ્યાં એક જ રજ્જુ સાથે ત્રણે પુરુષનાં સદોષ નેત્રનો સંબંધ થઈ સર્પ, દંડ, માલા, એવો ત્રણેને અનુક્રમે ભ્રમ થાય, ત્યાં પોતપોતાની વૃત્તિઉપહિત ચૈતન્યનિષ્ઠઅવિદ્યામાં જે વિષય ઊપજ્યો હોય તે તેને જ પ્રતીત થાય છે, અન્યને નહિ. આ રીતે ભ્રમજ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય નથી, કિંતુ અવિદ્યાની વૃત્તિરૂપ છે. પરંતુ જે વૃત્તિઉપહિતચૈતન્યનિષ્ઠઅવિદ્યાનું પરિણામ ભ્રમ છે, તે ઇદમાકારવૃત્તિ, નેત્રનો રજ્જુ આદિક વિષય સાથે

---

* સમવાયીકારણ.

+ 'આ કાંઈક છે' એટલું જ સામાન્યજ્ઞાન, વિશિષ્ટજ્ઞાન નહિ, તેને ઇદંતા કહે છે.

સબધ થતા ઊપજે છે, તેથી ભ્રમજ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય છે એમ પ્રતીત થાય છે અનિર્વચનીયખ્યાતિનુ* નિરૂપણ, તેમ અન્યથાખ્યાતિ આદિક નુ ખડન ગૌડબ્રહ્માનદકૃત ખ્યાતિવિચારમા લખ્યુ છે, પણ તે અતિ કઠિન હોવાથી, અહી લખ્યુ નથી આ પ્રકારે વેદાતસિદ્ધાતમા ભ્રમજ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય નથી

૧૮ : ન્યાયવેદાંતની અન્યવિલક્ષણતા

એમ જ વેદાતસિદ્ધાતમા અભાવનુ જ્ઞાન પણ ઇંદ્રિયજન્ય નથી, પણ અનુપલબ્ધિ નામે જુદા જ પ્રમાણથી થાય છે, એટલે અ-ભાવના પ્રત્યક્ષના હેતુરૂપે વિશેષણતાસબધ જે માન્યો છે તે નિષ્ફળ છે. વળી જાતિ અને વ્યક્તિનો સમવાયસબધ માન્યો છે તે પણ વેદાતને ગ્રાહ્ય નથી, વેદાતમા જાતિવ્યક્તિનો તાદાત્મ્યસબધ છે. વળી જેમ ત્વગાદિ ઇંદ્રિયો ભૂતજન્ય છે, તેમ શ્રોત્રઇંદ્રિય પણ આકાશજન્ય છે, ન્યાયમતમા માન્યુ છે તેમ આકાશરૂપ નથી મીમાસાના મતમા શબ્દ દ્રવ્ય છે, વેદાતમતમા શબ્દ ગુણ છે, પરતુ ન્યાયમતમા તો શબ્દ આકાશનો જ ગુણ છે વેદાતમતાનુસાર વિદ્યારણ્યસ્વામીએ શબ્દને પાચે ભૂતનો ગુણ કહ્યો છે+ વળી વેદાતમા વાચસ્પતિમિશ્રે મનને ઇંદ્રિયમા સ્વીકાર્યું છે, પણ અન્ય ગ્રથકારોએ મનને ઇંદ્રિયમા માન્યુ નથી જેના મતમા મન ઇંદ્રિય નથી તેના મતમા સુખદુખનુ જ્ઞાન પ્રમાણજન્ય નથી, તેથી પ્રમા નથી, કિંતુ સુખદુખ સાક્ષીભાસ્ય× છે વાચસ્પતિના મતમા સુખાદિકનુ જ્ઞાન મતરૂપ પ્રમાણજન્ય છે, તેથી પ્રમા છે. બ્રહ્મનુ અપરોક્ષ જ્ઞાન તે તો ઉભય– મતમા પ્રમા જ છે, વાચસ્પતિના મતમા મનરૂપ પ્રમાણજન્ય છે, બીજાના મતમા શબ્દરૂપ પ્રમાણજન્ય છે

---

* એટને ઇંદ્રિયઅજન્ય ભ્રમરૂપ વૃત્તિ માનવાનો વાદ આગળ પાચે ખ્યાતિનો વિચાર આ ગ્રથમા જ આવગે

+ જુઓ પચદશી

× સાક્ષી નામ આત્મા જેનો ભાસક છે તેવા.

– મનને ઇંદ્રિય માનનાર અને ન માનનાર

૧૯ : વાચસ્પતિના મતનો સારદૃષ્ટિથી અંગીકાર

જેના મતમાં મન ઇંદ્રિય નથી, તેના મતમાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનું લક્ષણ ઇંદ્રિયજન્યતા નથી, કિંતુ વિષયચેતનનો વૃત્તિચેતન સાથે અભેદ એ જ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું લક્ષણ છે. વૃત્તિચેતન અને વિષયચેતનનો અભેદ શી રીતે થાય છે તે વિચારસાગરમાં સ્પષ્ટ કરેલું છે.

વાચસ્પતિનો મત પણ ઠીક છે; પરંતુ એમાં આટલા દોષ કહે છે. મનનો કોઈ અસાધારણ વિષય નથી, (જેમ પ્રત્યેક ઇંદ્રિયને છે) એટલે મન ઇંદ્રિય નથી; ગીતાવચનનો વિરોધ આવે છે; ગીતાના ત્રીજા અધ્યાયના બેતાળીસમા શ્લોકમાં 'ઇંદ્રિયથી મન પર છે' એમ કહ્યું છે, ત્યાં જો મન પણ ઇંદ્રિય હોત તો આવું કહી શકાત નહિ; બ્રહ્મ માનસ જ્ઞાનવિષય છે, કહ્યું તે પણ ઠીક નથી કેમકે શ્રુતિ–સ્મૃતિ સર્વે બ્રહ્મ માનસજ્ઞાનનો વિષય નથી એમ કહે છે, એટલે વાચસ્પતિ-એ મનને ઇંદ્રિય માનીને, બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર પણ મનરૂપ ઇંદ્રિયજન્ય હોઈ માનસ છે એમ કહ્યું છે તે વિરુદ્ધ છે; અંતઃકરણની અવસ્થા માત્ર તે મન છે, ને તે અંતઃકરણ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો આશ્રય હોવાથી કર્તા છે, એટલે જે કર્તા છે તે કારણ થાય નહિ;–એટલે મન ઇંદ્રિય નથી. આવા જે દોષ મનની ઇંદ્રિયતાના વિષયમાં કહ્યા છે તે ઉપર વિચાર કરી જોતાં તે દોષ લાગતા નથી. કેમકે મનનો અસાધારણ વિષય સુખદુઃખ ઇચ્છાદિક છે, તથા અંતઃકરણવિશિષ્ટ જીવ છે. વળી ગીતામાં મન ઇંદ્રિયથી પર છે એમ કહ્યું છે ત્યાં તો ઇંદ્રિયશબ્દથી બાહ્ય ઇંદ્રિયનું જ ગ્રહણ છે એટલે મન જે આંતરઇંદ્રિય તે પર છે જ, તેથી ત્યાં પણ વિરોધ નથી. વળી બ્રહ્મ માનસજ્ઞાનનું વિષય નથી એમ કહેવાનો પણ અભિપ્રાય આ પ્રકારે છે. શમદમાદિસંસ્કારરહિત જે વિક્ષિપ્ત મન તે થકી ઊપજેલા જ્ઞાનનો વિષય બ્રહ્મ નથી. માનસ-જ્ઞાનની ફલવ્યાપ્યતા બ્રહ્મ વિષે નથી. વૃત્તિમાં જે ચિદાભાસ તે ફળ, તેનો વિષય બ્રહ્મ નથી. વૃત્તિ ઘટાદિક અનાત્મ પદાર્થને પામે ત્યાં વૃત્તિ અને ચિદાભાસ ઉભયના વ્યાપ્ય કહેતાં વિષય પદાર્થ જ છે; પણ બ્રહ્માકાર વૃત્તિમાં જે ચિદાભાસ તેનો વ્યાપ્ય કહેતાં વિષય બ્રહ્મ નથી; બ્રહ્મ તો વૃત્તિમાત્રનો વિષય છે. આ વાત વિચારસાગરના ચતુર્થ તરંગમાં સ્પષ્ટ કરેલી છે. જેમ મનની વિષયતાનો બ્રહ્મ વિષે નિષેધ છે, તેમ શબ્દની વિષયતાનો પણ નિષેધ કરેલો છે. यतो वाचो निवर्तन्ते

અપ્રાપ્ય મનસા સહ* એ આ નિષેધનુ વચન છે, તેમા બ્રહ્મ શબ્દજ્ઞાનનો વિષય નથી એમ અર્થ સ્વીકારવામા આવે તો, મહાવાક્યો પણ શબ્દ રૂપ જ છે એટલે તેમનાથી ઊપજતા જ્ઞાનનો પણ વિષય બ્રહ્મ રહેશે નહિ, અને સિદ્ધાંતનો ભગ થશે, તેથી નિષેધનુ જે એ વચન તેનો અર્થ આ રીતે ઘટાવવો શબ્દની જે શક્તિવૃત્તિ તજ્જન્ય જે જ્ઞાન તેનો વિષય બ્રહ્મ નથી, પરતુ શબ્દની લક્ષણાવૃત્તિજન્ય+ જ્ઞાનનો વિષય છે પરતુ તે લક્ષણાવૃત્તિજન્ય જ્ઞાનમા પણ ચિદાભાસરૂપ જે ફળ તેનો વિષય બ્રહ્મ નથી, કેવળ આવરણભગરૂપ વૃત્તિમાત્રની વિષયતા બ્રહ્મમા છે ત્યારે એમ ફલિત થયુ કે શબ્દજન્ય જ્ઞાનની વિષયતાનો કેવળ નિષેધ નથી, તો એ જ પ્રમાણે માનસજન્ય જ્ઞાનની વિષયતાનો પણ કેવળ નિષેધ નથી સસ્કારરહિત મન બ્રહ્મજ્ઞાનમા હેતુ થતુ નથી, અને માનસજ્ઞાનમા પણ જે ચિદાભાસ અશ છે, તેની વિષયતા બ્રહ્મમા નથી એમ તાત્પર્ય છે અને જો એમ કહે કે બ્રહ્મજ્ઞાનનુ મન તો કરણ છે, તો બ્રહ્મજ્ઞાન બે પ્રમાણજન્ય છે એમ કહેવુ પડશે, કેમકે મહાવાક્યો બ્રહ્મજ્ઞાનના કરણ છે એવુ તો ભાષ્યકારાદિકોએ સર્વત્ર પ્રતિપાદન કર્યુ છે, એટલે તેનો નિષેધ થવાનો નથી હવે મનને પણ કરણતા કહો, તો પ્રમાકરણ તે પ્રમાણ એટલે બ્રહ્મપ્રમાનુ એક કરણ શબ્દ (મહાવાક્ય ગત) તો છે, અને બીજુ મન થશે એ વાત દષ્ટવિરુદ્ધ× છે, કેમકે ચાક્ષુષ આદિક પ્રમાના નેત્રાદિક એક એક જ પ્રમાણ છે, કોઈ પણ પ્રમાના હેતુરૂપ બે પ્રમાણ દીઠા કે સાભળ્યા નથી નૈયાયિકો પણ ચાક્ષુષાદિક પ્રમામા મનની સહકારિતા માને છે, અને પ્રમાણતા તો નેત્રાદિકની જ માને છે, મનની નહિ, સુખાદિકના જ્ઞાનમા પણ કેવળ મનની જ પ્રમાણતા માને છે, અન્યની નહિ. માટે એક જ પ્રમાને બે પ્રમાણ માનવા એ દષ્ટવિરુદ્ધ છે જ્યા એક પદાર્થ બે ઇદ્રિયને યોગ્ય હોય, જેમકે ઘટ નેત્ર તથા ત્વક્ ઉભય યોગ્ય છે, ત્યા પણ બે પ્રમાણથી એક પ્રમા થતી નથી, નેત્રપ્રમાણથી ઘટની ચાક્ષુષપ્રમા થાય છે, ત્વક્પ્રમાણથી ત્વાચપ્રમા થાય છે આ રીતે બ્રહ્મ જ્ઞાનમા મનની કરણતા સ્વીકારવામા જે દોષ ઉપપાદિત કર્યો તે ઠીક નથી, કેમકે પ્રત્યભિજ્ઞાનરૂપ— પ્રત્યક્ષજ્ઞાનમા પૂર્વ અનુભવ અને ઇદ્રિય

---

* જ્યાથી મન સમેત વાણી તને પ્રાપ્ત કર્યા વિના પાછી વળે છે

\+ શક્તિ લક્ષણાદિ વિચાર આગળ આવશે × અનુભવવિરુદ્ધ છે

— પૂર્વે અનુભવ થઈ સસ્કાર રહ્યો, તે સસ્કાર પુન સાક્ષાત્

બે પ્રમાણુથી એક પ્રમા થાય છે, એટલે એક પ્રમા ને બે પ્રમાણુ એ દૃષ્ટવિરુદ્ધ નથી જ્યા પ્રત્યભિજ્ઞા છે ત્યા પૂર્વ અનુભવ સસ્કાર દ્વારા હેતુ છે, અને સયોગાદિ સબધ દ્વારા ઇદ્રિય હેતુ છે, એટલે સસ્કાર રૂપ વ્યાપારવાળુ કારણ પૂર્વ અનુભવ છે, અને સબધરૂપ વ્યાપારવાળુ કારણ ઇદ્રિય છે, એટલે ઉભય પ્રમાકરણ હોઈ પ્રમાણ છે. એમ જ બ્રહ્મસાક્ષાત્કારરૂપ પ્રમાના કરણ શબ્દ અને મન ઉભય છે એમ કહેવામા કશો દૃષ્ટવિરોધ નથી. ઊલટુ બ્રહ્મસાક્ષાત્કારને મનઇદ્રિયજન્ય માનવાથી બ્રહ્મની પ્રત્યક્ષતા નિર્વિવાદ સિદ્ધ થશે બ્રહ્મજ્ઞાનને કેવળ શબ્દજન્ય માનીએ તો પ્રત્યક્ષતા ઘણા વિવાદથી સિદ્ધ કરવી પડે છે. દશમ* દૃષ્ટાતમા પણ ઇદ્રિયજન્યતા અને શબ્દજન્યતાનો વિવાદ છે, પણ ઇદ્રિયજન્ય જે જ્ઞાન ઠર્યું તેની પ્રત્યક્ષતા વિષે કશો વિવાદ રહેતો નથી વળી જો એમ કહો કે પ્રત્યભિજ્ઞાનુ જે દૃષ્ટાત આપ્યુ તેમા તો પૂર્વ અનુભવજન્ય સસ્કાર સહકારી[×] છે, કેવલ ઇદ્રિયજ પ્રમાણ છે, તો તેનુ એવું સમાધાન છે કે બ્રહ્મસાક્ષાત્કારરૂપ પ્રમામા પણ શબ્દ સહકારી જ છે, કેવળ મન જ પ્રમાણુ છે. અને વેદાતપરિભાષાદિક ગ્રથોમા ઇદ્રિયજન્ય જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષતા અર્પવામા દોષ માન્યો છે, તેનુ યથાર્થ સમાધાન ન્યાયકૌસ્તુભાદિક ગ્રથમા આપેલુ છે, તે જેને જિજ્ઞાસા હોય તેણે ત્યા જોવુ અને મનની ઇદ્રિયતામા જે દોષ કહ્યો છે કે જ્ઞાનનો આશ્રય હોવાથી અતકરણ કર્તા છે તેથી તે જ પાછુ જ્ઞાનનુ કરણ થાય નહિ, તે કાઈ દોષ નથી, કેમકે ધર્મી અતકરણ તો જ્ઞાનનો

થતા સ્મૃતિરૂપે ઉત્પન્ન થાય, અને સ્મૃતિ તથા અનુભવના મિશ્રણથી જે જ્ઞાન થાય તે પ્રત્યભિજ્ઞા ઉદાહરણ આ તો પેલો જ માણસ, એમ કોઈને આગળ જોયો હોય તે ભૂલી જઈ ફરી જોતા યાદ લાવીએ, તે પ્રત્યભિજ્ઞા એમા પૂર્વનો અનુભવ જેનાથી સ્મૃતિ થાય છે તે, અને વર્તમાન નેત્રસયોગ, એમ બે પ્રમાણુ છે

* નદીતીરે દશ માણસ ગયા ને પાર ઊતર્યા. તેમાનો એક જાણતો હતો કે અમે દશ છીએ તેથી તે ગણવા લાગ્યો, પણ પોતાને ગણે નહિ, તેથી નવ ને નવ થાય એટલે નવે શોકમા પડ્યા કે એક ડૂબી ગયો કોઈ બુદ્ધિમાન પાથ ત્યા આવ્યો તેણે તેમનો ભ્રમ સમજી બધાને ઊભા રાખી દશ ગણી આપ્યા અને તેમને સતોષ પમાડી વિદાય કર્યો એમ બ્રહ્મસાક્ષાત્કારમા પણ પોતે બ્રહ્મ છતા જાણતો નથી, પોતે દશમો છતા દશમો જાણતો નથી, ગુરુઉપદેશથી મહાવાક્યાર્થ ઉપર વૃત્તિ આરૂઢ થતા તુરત સમજે છે 'દશમ છુ' એ જ્ઞાન પેલા પાથના શબ્દથી થયુ કે દશમાના ઇદ્રિય-મન—ના સન્નિકર્ષથી થયુ એમ એ જ્ઞાનની પ્રત્યક્ષતાના કરણનો વિવાદ છે × મદદ કરનાર

આશ્રય હોવાથી કર્તા છે, અને જ્ઞાનનુ કરણ જે મન તે અતઃકરણનુ પરિણામ છે આ પ્રકારે મન પ્રમાજ્ઞાનનુ કરણ હોવાથી પ્રમાણ છે.

૨૦: પ્રત્યક્ષવિચારભેદ

જ્યા ઇન્દ્રિયથી દ્રવ્યનુ પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યા તો ન્યાય અને વેદાતના મતમા વિલક્ષણતા નથી પરંતુ દ્રવ્યનો ઇન્દ્રિય સાથે સયોગ સબધ જ છે, અને ઇન્દ્રિયથી દ્રવ્યના જાતિ તથા ગુણનુ પ્રત્યક્ષ થાય છે. ત્યા ન્યાયમતમા સયુક્તસમવાયસબધ માન્યો છે પણ વેદાતમતમા સયુક્તતાદાત્મ્યસબધ માન્યો છે, કેમકે ન્યાયમતમા જે સમવાય સંબધ છે તેને વેદાતમતમા તાદાત્મ્યસબધ કહે છે વળી ગુણની જાતિના પ્રત્યક્ષમા ન્યાયમતાનુસાર સયુક્તસમવેતસમવાયસબધ છે, પણ વેદાતમતમા સયુક્તતાદાત્મ્યવત્તાદાત્મ્યસબધ છે, જેને સયુક્તા ભિન્ન તાદાત્મ્ય કહે છે ઇન્દ્રિયથી સયુક્ત જે ઘટાદિક તે સાથે તાદા ત્મ્યવત્ કહેતા તાદાત્મ્યસબધવાળા રૂપાદિક તેની સાથે રૂપત્વાદિક જાતિનો તાદાત્મ્ય સબધ છે જેમ ઘટાદિક સાથે રૂપાદિક તાદાત્મ્યવત્ કહેવાય તેમ અભિન્ન પણ કહેવાય, કેમકે અભિન્નનો જ તાદાત્મ્યસબધ થાય છે જ્યા શ્રોત્રથી શબ્દનો સાક્ષાત્કાર થાય છે ત્યા ન્યાયમતમા સમવાયસબધ કહ્યો છે, પણ વેદાતમતમા તો શ્રોત્રેન્દ્રિય આકાશનુ કાર્ય છે, એટલે જેમ ચક્ષુરાદિમા ક્રિયા થાય છે તેમ શ્રોત્રમા પણ ક્રિયા થઈને શબ્દવાળા દ્રવ્ય સાથે શ્રોત્રનો સયોગ થાય છે. એ પ્રકારે શ્રોત્રસયુક્ત જે દ્રવ્ય તે સાથે શબ્દનો તાદાત્મ્યસબધ છે, કેમકે વેદાતમતમા શબ્દ પાચે ભૂતોનો ગુણ છે, એટલે ભેર્યાદિકમા પણ શબ્દ છે, આમ હોવાથી શ્રોત્રના સયુક્તતાદાત્મ્યસબધે કરીને શબ્દનુ પ્રત્યક્ષ થાય છે, જ્યા શબ્દત્વનુ પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યા શ્રોત્રને સયુક્ત તાદાત્મ્યવત્તાદાત્મ્ય-સબધ છે. વેદાતમતમા જેમ શબ્દત્વ જાતિ છે તેમ તારત્વ, મદત્વ પણ જાતિ છે, ન્યાયમતની પેઠે જાતિ અને ઉપાધિ ભિન્ન નથી, એટલે શબ્દત્વ જાતિનો શ્રોત્ર સાથે જે સબધ તેજ સબધ તારત્વ મદત્વનો પણ જાણવો. વેદાતમતમા વિશેષણતાસબધ માન્યો નથી, અભાવનુ જ્ઞાન અનુપલબ્ધિપ્રમાણથી થાય છે એમ માન્યુ છે, કોઈ પણ ઇન્દ્રિયથી અભાવનુ જ્ઞાન થતું નથી, એટલે અભાવ અને ઇન્દ્રિયનો સબધ ખોળવાની અપેક્ષા જ નથી આ પ્રકારે ન્યાય અને વેદાતમા પ્રત્યક્ષ વિષયે ભેદ છે.

૨૧ : પ્રત્યક્ષપ્રમાનો ઉપસંહાર

આમ પ્રત્યક્ષપ્રમાના છ ભેદ છે, ને તેનાં કરણ છ છે, તેથી ન્યાયમતમાં નેત્રાદિક છ ઇંદ્રિય પ્રત્યક્ષપ્રમાણ કહેવાય છે. વાચસ્પતિના મતમા છઠ્ઠું પ્રમાણ મન છે. પંચપાદિકાના કર્તા પદ્મપાદાચાર્યના મતને અનુસરનાર મનને પ્રમાણ માનતા નથી. સુખદુઃખ તો સાક્ષીભાસ્ય છે, એટલે સુખદુઃખનું જ્ઞાનપ્રમા નથી. એમ જ વિશિષ્ટજીવને વિષે અંતઃકરણભાગ સાક્ષીભાસ્ય છે, ને ચેતનભાગ સ્વયપ્રકાશ છે, એટલે જીવનું જ્ઞાન પણ માનસ નથી. બ્રહ્મવિદ્યારૂપ અપરોક્ષજ્ઞાન યદ્યપિ પ્રમારૂપ છે, તથાપિ તેનું કરણ શબ્દ છે. મન પ્રમાણ નથી; પરંતુ પંચપાદિકાનુસાર જે સિદ્ધાંત છે તેમાં પણ પ્રત્યક્ષપ્રમાના છ ભેદ છે, શબ્દજન્ય બ્રહ્મપ્રત્યક્ષપ્રમા છઠ્ઠી છે. અભાવનું જ્ઞાન યદ્યપિ અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય છે, તથાપિ પ્રત્યક્ષ છે, એ વિષય ઉપર અનુપલબ્ધિપ્રમાણનિરૂપણમાં અધિક કહેવાશે. આમ પ્રત્યક્ષપ્રમાના સાત ભેદ સંભવે છે, તથાપિ આ ગ્રંથની રીતિ અનુસાર અભાવજ્ઞાનને પ્રત્યક્ષતા નથી, એટલે પ્રત્યક્ષપ્રમાના છ ભેદ જ વાસ્તવિક છે.

ઇતિ પ્રત્યક્ષપ્રમાણનિરૂપણ નામ પ્રથમ પ્રકાશ સમાપ્ત

અનુમાનપ્રમાણ

૨૨ : અનુમિતિસામગ્રી

અનુમિતિપ્રમાનું જે કરણ તે અનુમાનપ્રમાણ કહેવાય. લિંગજ્ઞાનજન્ય જે જ્ઞાન તે અનુમિતિ કહેવાય છે. ઉદાહરણઃ પર્વત ઉપર ધૂમનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થઈને વહ્નિનું જ્ઞાન થાય છે. ત્યાં ધૂમનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન તે લિંગજ્ઞાન કહેવાય છે, ને તે ઉપરથી વહ્નિનું જ્ઞાન ઊપજે છે તે એટલે 'પર્વત ઉપર વહ્નિ છે' એ જ્ઞાન અનુમિતિજ્ઞાન છે. અર્થાત્ જેના જ્ઞાનથી સાધ્યનું જ્ઞાન થાય તે લિંગ કહેવાય. અનુમિતિજ્ઞાનનો વિષય સાધ્ય કહેવાય છે; અહીં અનુમિતિનો વિષય વહ્નિ છે માટે વહ્નિ સાધ્ય છે. ધૂમજ્ઞાનથી વહ્નિરૂપ સાધ્યનું જ્ઞાન થાય છે, માટે ધૂમ લિંગ છે. વ્યાપ્યના જ્ઞાનથી વ્યાપકનું જ્ઞાન થાય છે, માટે વ્યાપ્યને જ લિંગ કહે છે, વ્યાપકને સાધ્ય કહે છે. જે વ્યાપ્તિવાળું તે વ્યાપ્ય કહેવાય છે; વ્યાપ્તિનિરૂપક તે વ્યાપક કહેવાય છે; અને અવિનાભાવરૂપ

સંબધને વ્યાપ્તિ કહે છે. ધૂમ વિષે વહ્નિનો અવિનાભાવ*રૂપ સબધ છે, તેનુ જ નામ ધૂમ વિષે વહ્નિની વ્યાપ્તિ કહેવાય; ધૂમ વહ્નિનો વ્યાપ્ય કહેવાય, અને એ વ્યાપ્તિનિરૂપક વહ્નિ છે માટે વહ્નિ ધૂમનો વ્યાપક કહેવાય. જેના વિના જે હોઈ ન શકે તેનો તેની સાથે અવિનાભાવરૂપ સબધ જાણવો. વહ્નિ વિના ધૂમ હોઈ ન શકે, એટલે વહ્નિનો અવિના ભાવરૂપસંબંધ ધૂમમાં થયો, વહ્નિમા ધૂમનો અવિનાભાવ ન થયો, કેમકે તપ્ત લોહગોલકમા ધૂમ વિના પણ વહ્નિ હોઈ શકે છે, એટલે ધૂમનો વ્યાપ્ય વહ્નિ નથી, પણ વહ્નિનો વ્યાપ્ય ધૂમ છે. એ જ રીતે રૂપનો વ્યાપ્ય રસ છે. પૃથ્વી જળ તેજમા રૂપ રહે છે, પૃથ્વી ને જળમા રસ રહે છે, એટલે રૂપનો અવિનાભાવરૂપસબધ રસ વિષે હોવાથી રૂપનો વ્યાપ્ય રસ છે. પણ રૂપ વિષે તો રસનો વિનાભાવ છે, તેજમા રસનો વિનાભાવ છે, એટલે રસનું વ્યાપ્ય રૂપ ન થઈ શકે. જેનો જેનાથી વ્યભિચાર હોય તે તેનુ વ્યાપ્ય થઈ શકે નહિ. જે અધિક દેશમા રહે તે વ્યભિચારી કહેવાય, ધૂમથી અધિક દેશમાં રહેનાર જે વહ્નિ તે ધૂમનો વ્યભિચારી છે, રસથી અધિક દેશમાં રહેનાર રૂપ રસનુ વ્યભિચારી છે. જે ન્યૂન દેશમા રહે તેને વિષે અવિનાભાવસબધ બને છે, તે જ વ્યાપ્ય કહેવાય છે. વહ્નિથી ન્યૂન દેશમાં રહેનાર ધૂમને વિષે વહ્નિની અવિનાભાવરૂપ વ્યાપ્તિ છે, ને ધૂમ વ્યાપ્ય છે, રૂપથી ન્યૂન દેશમા રસ રહે છે માટે રસ વ્યાપ્ય છે જેમ ન્યૂન દેશમા રહેવાવાળાને વિષે અધિક દેશમા રહેવા વાળાની વ્યાપ્તિ છે તેમ ઉભયમા પદાર્થ સમાન દેશમા રહેવાવાળા હોય તેમની પણ પરસ્પર વ્યાપ્તિ છે એમ જાણવું. ગધગુણ અને પૃથ્વી ત્વજાતિ કેવળ પૃથ્વીમા રહેનારા છે, ત્યા ગધની વ્યાપ્તિ પૃથ્વીત્વમા છે, ને પૃથ્વીત્વની વ્યાપ્તિ ગધમા છે, એમ જ સ્નેહગુણ અને જલત્વ જાતિ જલમાં છે, જલ વિના સ્નેહ અને જલત્વ જાતિ હોઈ શકતા જ નથી, માટે સમાનદેશવૃત્તિ હોવાથી ઉભય પરસ્પરવ્યાપ્તિવાળા છે ને ઉભય પરસ્પરના વ્યાપ્ય છે, કેમકે જેમ ન્યૂનદેશવૃત્તિને વિષે અવિનાભાવરૂપ સબધ છે, તેમ સમાનદેશવૃત્તિ પદાર્થનો પણ પરસ્પર અવિનાભાવરૂપ સબધ છે.

---

* અવિનાભાવ એટલે 'વિના ન હોનાપણ,' અર્થાત્ ધૂમ વિષે વહ્નિનો અવિનાભાવ છે ત્યા એમ અર્થ થયો કે ધૂમનુ વહ્નિ વિના ન હોનાપણુ છે, અર્થાત્ ધૂમ હોય તો અગ્નિ હોવો જ જોઈએ એવો નિયતસાહચર્યનો સબધ તે વ્યાપ્તિ એમ તાત્પર્ય જાણવું.

અહીં શંકા ગંધ છે તે પૃથ્વીત્વ કરતાં ન્યૂનદેશવૃત્તિ છે, અને સ્નેહ છે તે પણ જલત્વથી ન્યૂનદેશવૃત્તિ છે; કેમકે પ્રથમ ક્ષણે× જે દ્રવ્ય ઉત્પન્ન થાય છે તે નિર્ગુણ થાય છે અને તેમાં ગુણ તો દ્વિતીય ક્ષણમાં ઊપજે છે, ને જે (પૃથ્વીત્વ–જલત્વ) જાતિ તે તો પ્રથમ ક્ષણે પણ દ્રવ્યમાં હોય છે, એટલે ઘટના પ્રથમ ક્ષણે પૃથ્વીત્વ ગંધનું વ્યભિચારી થયું, તેથી તેને વિષે ગંધની અવિનાભાવસંબંધરૂપ વ્યાપ્તિ થશે નહિ. એમ જ ઉત્પત્તિક્ષણે જલત્વ સ્નેહનું વ્યભિચારી હોવાથી, તેને વિષે સ્નેહનો અવિનાભાવરૂપ સંબંધ થશે નહિ, એટલે કે જલત્વમાં સ્નેહની વ્યાપ્તિનો અભાવ હોવાથી જલત્વ સ્નેહનું વ્યાપ્ય થશે નહિ. ત્યારે એમ થયું કે પૃથ્વીત્વનો વ્યાપ્ય ગંધ છે, પણ ગંધનું વ્યાપ્ય પૃથ્વીત્વ નથી; અને જલત્વનો વ્યાપ્ય સ્નેહ છે, પણ સ્નેહનું વ્યાપ્ય જલત્વ નથી. આમ છતાં પૃથ્વીત્વ તથા ગંધ અને જલત્વ તથા સ્નેહ એમને પરસ્પર વ્યાપ્યતા શી રીતે માની?

એનું સમાધાન: ગંધવત્ત્વ અને પૃથ્વીત્વને પરસ્પર વ્યાપ્તિ છે, એટલે ઉભય પરસ્પર વ્યાપ્ય છે; તેમ જ સ્નેહવત્ત્વ અને જલત્વ પણ પરસ્પર વ્યાપ્ય છે. ગંધની જે અધિકરણતા તેને ગંધવત્ત્વ કહે છે, અને સ્નેહની અધિકરણતાને સ્નેહવત્ત્વ કહે છે. જેમાં જે પદાર્થ કદાચિત્ પણ હોઈ શકે તેમાં તે પદાર્થની અધિકરણતા સદા રહે છે જ, એ નિયમ વ્યાપ્તિનિરૂપણમાં જગદીશ ભટ્ટાચાર્ય વગેરેએ બતાવેલો છે. તે સ્થળે પ્રસંગ એવો છે કે અવ્યાપ્યવૃત્તિ પદાર્થની અધિકરણતા વ્યાપ્યવૃત્તિ હોય છે, અવ્યાપ્યવૃત્તિ નહિ. અવ્યાપ્યવૃત્તિ બે પ્રકારે થાય છે: દેશકૃત અવ્યાપ્યવૃત્તિ અને કાલકૃત અવ્યાપ્યવૃત્તિ. પદાર્થના એક દેશમાં હોય અને એક દેશમાં ન હોય તે દેશકૃત અવ્યાપ્યવૃત્તિ. જેમકે સંયોગ, જે પદાર્થના એક દેશમાં હોય છે; તે દેશકૃત અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે. પરંતુ સંયોગની અધિકરણતા આખાયે પદાર્થમાં છે, એક દેશમાં નહિ, એટલે કે અવ્યાપ્યવૃત્તિ સંયોગની અધિકરણતા વ્યાપ્યવૃત્તિ છે, અવ્યાપ્યવૃત્તિ નથી. એ સિદ્ધાંત થયો. કોઈ કાલે હોય, કોઈ કાલે ન હોય, તે કાલકૃત અવ્યાપ્યવૃત્તિ કહેવાય, જેમકે ગંધાદિકગુણ તે કાલકૃત અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે. પરંતુ અવ્યાપ્યવૃત્તિની અધિકરણતા તો વ્યાપ્યવૃત્તિ જ થવાનો એવો નિયમ હમણાં સંયોગના દૃષ્ટાંતથી બતાવ્યો તે અનુસાર ઘટના પ્રથમ ક્ષણમાં પણ ગંધની

× આગળ દ્રવ્યના ત્રણ ક્ષણ સમજાવેલા છે તે સ્મરણમાં લાવવા.

અધિકરણતા તો તેમાં રહેવાની જ. આમ હોવાથી ગંધવત્ત્વ અને સ્નેહવત્ત્વને, પૃથ્વીત્વ અને જલત્વનાં સમદેશ અને સમકાલવૃત્તિ જ જાણવાં. ન્યાયમતાનુસાર આ પ્રકારે એ શંકાનું સમાધાન છે. વેદાંતમતમાં તો નિર્ગુણદ્રવ્ય ઊપજે એ વાત જ ગ્રાહ્ય નથી, પ્રથમથી જ સગુણ ઊપજે છે, એટલે ગંધ સ્નેહનાં પણ પૃથ્વીત્વ, જલત્વ વ્યાપ્ય થાય છે.

૨૩ : અનુમિતિજ્ઞાનમાં વ્યાપ્તિજ્ઞાનની અપેક્ષા

અવિનાભાવરૂપસંબંધ તે વ્યાપ્તિ, ને વ્યાપ્તિવાળું તે વ્યાપ્ય. વ્યાપ્ય જે ધૂમ તેનું પર્વતાદિકને વિષે જેને પ્રત્યક્ષજ્ઞાન હોય, અથવા શાબ્દજ્ઞાન હોય, તેને પર્વતાદિકને વિષે અગ્નિનું અનુમિતિજ્ઞાન થાય છે. એ જ પ્રમાણે રસના જ્ઞાનથી રૂપનું જ્ઞાન થાય છે. પરંતુ જે પુરુષને 'ધૂમ વહ્નિનો વ્યાપ્ય છે' એટલું જ્ઞાન પૂર્વથી થયેલું છે, તેને ધૂમજ્ઞાનથી વ્યાપ્યત્વનું સ્મરણ થઈ વહ્નિની અનુમિતિ બને છે. વ્યાપ્યત્વ એટલે વ્યાપ્તિ. એમ જ રૂપનો વ્યાપ્ય રસ છે એવું જેને જ્ઞાન હોય તેને રસના જ્ઞાનથી, રૂપની રસ વિષે જે વ્યાપ્તિ તેનું સ્મરણ થઈ, રૂપની અનુમિતિ સંભવે છે. પણ જેને વ્યાપ્યત્વનું જ્ઞાન પૂર્વથી થયું નથી, તેને તો ધૂમાદિકના જ્ઞાનથી વહ્નિ આદિકની અનુમિતિ થવાની નથી. આમ હોવાથી વ્યાપ્તિજ્ઞાન એ અનુમિતિનું કરણ છે.

વ્યાપ્તિવાળાને વ્યાપ્ય કહે છે; ને વ્યાપ્તિને વ્યાપ્યતા કહે છે. જે વ્યાપ્તિજ્ઞાન કરણ છે તે સંદેહવાળું ન જોઈએ; કેમકે 'ધૂમ વહ્નિની વ્યાપ્તિવાળો છે કે નહિ' એવું પૂર્વજ્ઞાન જેને થયું છે તેને ધૂમજ્ઞાનથી વહ્નિનું જ્ઞાન થતું નથી. પણ 'ધૂમ વહ્નિની વ્યાપ્તિવાળો છે' એવું નિશ્ચયરૂપ જ્ઞાન જેને થયું છે તેને ધૂમજ્ઞાનથી વહ્નિનું અનુમિતિરૂપ જ્ઞાન થાય છે. આ ઉપરથી એમ કહે છે કે વ્યાપ્તિનિશ્ચય તે અનુમિતિનો હેતુ છે. એ વ્યાપ્તિનિશ્ચય સહચારજ્ઞાનથી થાય છે. રસોડા વગેરે સ્થાનમાં વારંવાર ધૂમ અને વહ્નિનો સહચાર દેખીને 'વહ્નિનો વ્યાપ્ય ધૂમ છે' એમ જ્ઞાન થાય છે; પણ 'ધૂમનો વ્યાપ્ય વહ્નિ છે' એવું જ્ઞાન થતું નથી; કેમકે રસોડા વગેરે સ્થાનમાં જેવો વહ્નિનો સહચાર ધૂમ વિષે દેખીએ છીએ, તેવો ધૂમનો સહચાર વહ્નિ વિષે દેખતા નથી. તેનો હેતુ એ છે કે, ધૂમનો સહચાર યદ્યપિ વહ્નિ વિષે દેખીએ છીએ, તથાપિ વ્યભિચાર પણ દેખીએ છીએ. આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થયું કે જે પદાર્થનો જેમાં વ્યભિચાર ન હોય અને

સહચાર હોય, તે પદાર્થની તેમાં વ્યાપ્તિ નિશ્ચિત છે. વહ્નિનો ધૂમ વિષે વ્યભિચાર જણાતો નથી ને સહચાર જણાય છે, એટલે વહ્નિની વ્યાપ્તિ ધૂમ વિષે નિશ્ચિત છે. વહ્નિમા ધૂમનો સહચાર પ્રતીત થાય છે, તેમ વ્યભિચાર પણ પ્રતીત થાય છે, એટલે 'ધૂમનો વ્યાપ્ય વહ્નિ છે' એવો નિશ્ચય થતો નથી. જે સાથે રહેવાપણુ તે સહચાર, જુદા રહેવાપણુ તે વ્યભિચાર, એમ સમજવું. યદ્યપિ જળ ઉપર જે ધૂમ જણાય છે ત્યા વહ્નિનો વ્યભિચાર છે, અને અગ્નિ શાંત પડ્યા પછી પણ ઓહાડામા ધૂમ જણાય છે ત્યા પણ વહ્નિનો વ્યભિચાર છે, તથાપિ અનુચ્છિન્નમૂળવાળી ઊંચી ધૂમ્રરેખાને વિષે વહ્નિનો વ્યભિચાર નથી, એટલે એવી ધૂમ્રરેખાને વિષે વહ્નિની વ્યાપ્તિનો નિશ્ચય થાય છે. એવી ધૂમરેખાનુ પર્વતાદિકને વિષે પ્રત્યક્ષ થતાં 'ધૂમ વહ્નિનો વ્યાપ્ય છે' એ અનુભવનો સંસ્કાર— ઉદ્દબુદ્ધ થાય છે, ને તે પછી 'પર્વત-વહ્નિમાન્ છે' એવી અનુમિતિ થાય છે.

૨૪ : ન્યાયાનુસાર અનુમિતિક્રમ

યદ્યપિ ન્યાયમતમાં અનુમાનપ્રસંગને વિષે અનેક પક્ષ છે ને તે તેમના ગ્રંથોમાં પ્રસિદ્ધ છે, તથાપિ સકલનૈયાયિકમતસંમત અનુમિતિ ક્રમ આ પ્રમાણે છે. પ્રથમ તો રસોડા વગેરે સ્થાનોમાં હેતુ[×] અને સાધ્યનું સહચારદર્શન થાય છે; ને તેથી હેતુને વિષે સાધ્યની વ્યાપ્તિનો નિશ્ચય થાય છે. ત્યાર પછી પર્વતાદિકને વિષે હેતુનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ને તે પછી સંસ્કારનો ઉદ્દબોધ થઈ વ્યાપ્તિની સ્મૃતિ થાય છે. તે પછી સાધ્યની વ્યાપ્તિવાળો* જે હેતુ તેનું પક્ષને[+] વિષે પ્રત્યક્ષ થાય છે. એને પરામર્શ કહે છે. 'વહ્નિવ્યાપ્ય ધૂમવાન્ પર્વત' એ

* એવો નિયમ છે કે પ્રથમ દર્શને અનુભવ થાય છે, તે અનુભવથી સંસ્કાર નીપજે છે. એ સંસ્કાર કોઈ કારણથી ઉદ્દબુદ્ધ થાય ત્યારે તેમાથી સ્મૃતિ નીપજે છે. અનુભવજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે, સ્મૃતિજ્ઞાન સંસ્કારજન્ય છે.

× જેને આઠમે સુધી વ્યાપ્ય કહેતા આવ્યા તેજ હેતુ, અર્થાત્ જેના વડે સાધ્યને સિદ્ધ કરાય તે.

* સાધ્યની વ્યાપ્તિવિશિષ્ટ હેતુ એમ કહેવાની રીતિ છે, હવે પછી તેમ જ કહીશું.

+ જેમા સાધ્યને સાધવુ છે તે પક્ષ; સાધ્ય એમાં છે કે નથી એવો જેને વિષે સંશય છે તે પક્ષ, જેમકે પ્રકૃત ઉદાહરણમાં પર્વતાદિક.

પરામર્શનો આકાર છે; અર્થાત્ 'સાધ્યવ્યાપ્ય હેતુમાન્ પક્ષ' એ પરામર્શનો સામાન્ય આકાર છે. એ પછી 'પર્વત વહ્નિમાન્ છે' એવું અનુમિતિજ્ઞાન થાય છે. આ ક્રમથી અનુમિતિ થાય છે.

પરંતુ પ્રાચીન* મતમાં અનુમિતિનું કરણ પરામર્શને માને છે; બીજાં બધાં જ્ઞાનને અન્યથાસિદ્ધ કહે છે. તે મતમાં પરામર્શ જ અનુમાન છે. યદ્યપિ પરામર્શ તે વ્યાપાર નથી તથાપિ તે મતમાં વ્યાપારહીન કારણને પણ કરણ માને છે એટલે નિર્વાહ થાય છે. એમ પરામર્શ જ અનુમિતિનું કરણ હોવાથી અનુમાન છે.

કોઈ નૈયાયિક જ્ઞાનહેતુને અનુમાન કહે છે; કોઈ પક્ષમાં હેતુના જ્ઞાનને અનુમાન કહે છે, અને વ્યાપ્તિસ્મૃતિ તથા પરામર્શને વ્યાપાર કહે છે; કોઈ વ્યાપ્તિસ્મૃતિને જ અનુમાન કહે છે, ને પરામર્શને વ્યાપાર કહે છે; એમ નૈયાયિકોના અનેક મત છે. પરંતુ સર્વ મતમાં પરામર્શનો સ્વીકાર છે, કોઈ પરામર્શને કરણ કહે છે, કોઈ વ્યાપાર કહે છે, પણ પરામર્શ વિના અનુમિતિ થાય નહિ એમ સકળ નૈયાયિકોનો મત છે.

૨૫ : મીમાંસામત

મીમાંસાનો મત આ પ્રમાણે છે. જ્યાં પર્વતને વિષે ધૂમના પ્રત્યક્ષ થકી વ્યાપ્તિની સ્મૃતિ થઈ વહ્નિની અનુમિતિ થઈ જાય, ત્યાં પરામર્શ વિના પણ અનુમિતિ અનુભવસિદ્ધ છે, એટલે જ્યાં પરામર્શ થઈને અનુમિતિ થાય ત્યાં પણ પરામર્શ અનુમિતિનું કારણ નથી, દૈવાગત રાસભ અથવા કુલાલપત્ની જેમ ઘટ પરત્વે અન્યથાસિદ્ધ છે, તેમ પરામર્શ અનુમિતિ પરત્વે અન્યથાસિદ્ધ છે. કારણ સામગ્રીથી જે બાહ્ય હોય તે અન્યથાસિદ્ધ જાણવું. આ પ્રકારે મીમાંસામતમાં પરામર્શ કારણ નથી. મીમાંસાના અનુસારી પણ પરામર્શને આ રીતે મૂકી દઈ, બીજી બધી વાતમાં તો નૈયાયિકોની પેઠે જ અનેક પદાર્થોને અનુમાન કહે છે: કોઈ વ્યાપ્તિની સ્મૃતિને; કોઈ રસોડા વગેરેમાં થયેલા વ્યાપ્તિના અનુભવને કોઈ પક્ષમાં હેતુના જ્ઞાનને; અનુમાન કહે છે.

* નૈયાયિકોમાં બે પક્ષ છે: પ્રાચીન અને નવીન જેનું સૂચન આગળ સવિકલ્પ નિર્વિકલ્પ જ્ઞાનના પ્રસંગમાં પણ થયેલું છે.

૨૬ : અદ્વૈતમત

અદ્વૈતગ્રંથો પણ, જ્યા વિરોધ ન આવતો હોય ત્યા મીમાંસાની પ્રક્રિયાને અનુસરે છે, એટલે અદ્વૈતમતમા પણ પરામર્શને (વ્યાપારરૂપ) કારણ માન્યો નથી, પણ મહાનસાદિકને વિષે વ્યાપ્તિનો જે પ્રત્યક્ષરૂપ અનુભવ થાય છે તે અનુમિતિનુ કરણ છે, એ વ્યાપ્તિના અનુભવના ઉદ્બુદ્ધ સસ્કાર તે વ્યાપાર છે, અને પર્વતને વિષે ધૂમનું જે પ્રત્યક્ષ તે એ સસ્કારનુ ઉદ્બોધક છે જ્યા વ્યાપ્તિની સ્મૃતિ થઈ જાય ત્યા પણ સ્મૃતિની ઉત્પત્તિથી સસ્કારોનો કાંઈ નાશ થતો નથી, એટલે સ્મૃતિને સસ્કાર ઉભયે વિદ્યમાન રહે છે, અને અનુમિતિનુ વ્યાપારરૂપ કારણ સસ્કાર જ થાય છે, વ્યાપ્તિસ્મૃતિ નહિ, કેમકે અનુમિતિમા જો વ્યાપ્તિસ્મૃતિને વ્યાપારરૂપ કારણ માનીએ તોપણ સ્મૃતિની કારણતા સંસ્કાર વિષે માનવી પડે, અને પાછી તે સ્મૃતિને વિષે અનુમિતિની કારણતા માનવી, એમ કારણતાકલ્પનાનુ ગૌરવ* થઈ પડે; અને ઊલટુ સ્મૃતિના કારણરૂપ જે સસ્કાર તેમને વિષે અનુમિતિની વ્યાપારરૂપ કારણતા માની વ્યાપ્તિ સ્મૃતિનો ત્યાગ કરવામા લાઘવ છે. આ રીતે વ્યાપ્તિનો અનુભવ તે અનુમિતિનુ કરણ છે, સસ્કાર વ્યાપાર છે, અનુમિતિ ફલ છે. વેદાન્ત પરિભાષાદિક વેદાન્તગ્રંથોમા આ રીતિ કહેલી છે, નૈયાયિકોની પેઠે પરામર્શને અનુમિતિ–કારણ માન્યો નથી

૨૭ : વ્યાપ્તિ–સ્મૃતિ–સંસ્કાર–વ્યાપારતાવિકલ્પ

જો કદાચિત્ સસ્કારને અનુમિતિવ્યાપાર ન માનતા વ્યાપ્તિસ્મૃતિને જ માને તોપણ સિદ્ધાંતની હાનિ થતી નથી યદ્યપિ એમ માનવામા વેદાન્તપરિભાષાદિક સાથે વિરોધ આવશે તથાપિ યુક્તિથી અર્થનિર્ણય

---

* કોઈ વાતનો ખુલાસો કરવામા જે માર્ગે થોડા કારણ કલ્પવા પડે તે માર્ગને લાઘવ કહે છે ને જે માર્ગે તે કરતા વધારે કારણો કલ્પના પડે તેને ગૌરવ કહે છે અનુમિતિનુ કરણ વ્યાપ્તિના અનુભવને માન્યો અને સસ્કારને વ્યાપાર માન્યો હવે વ્યાપ્તિસ્મૃતિને વ્યાપાર માનતા અનુભવ–સસ્કાર–સ્મૃતિ એમ ત્રણ ક્રમ થશે, અને સ્મૃતિ–સસ્કાર–એ વ્યાપાર પછી અનુભવની કરણતા આવશે કેવળ સસ્કારને વ્યાપાર માનવામા એ જ કલ્પના છે, અનુભવ અને સસ્કાર માટે તે કલ્પના લાઘવવાળી છે, અને વ્યાપ્તિસ્મૃતિને વ્યાપાર માનવાની કલ્પના ગૌરવવાળી છે ગૌરવમાર્ગ અગ્રાહ્ય છે

કરતાં આધુનિક ગ્રંથો સાથે વિરોધ આવે તો તેમાં કાંઈ હાનિ નથી; કેવળ શ્રુતિસ્મૃતિની સાથે કે સિદ્ધાંત સાથે વિરોધ આવે તો હાનિ છે. અનુમિતિનું વ્યાપારરૂપ કારણ સ્મૃતિ છે કે સંસ્કાર છે એ સંબંધમાં શ્રુતિસ્મૃતિ ઉદાસીન છે, ને સિદ્ધાંત પણ ઉદાસીન છે. એટલે વ્યાપ્તિ-સ્મૃતિની વ્યાપારતા માનતાં કશો વિરોધ નથી, ઊલટી વધારે યુક્તિ-યોગ્યતા છે.

વ્યાપ્તિસંસ્કારને અનુમિતિનું (વ્યાપારરૂપ) કારણ માનીએ, તો અનુદ્બુદ્ધ સંસ્કારથી પણ અનુમિતિ થવી જોઈએ, અને ત્યારે પર્વતને વિષે ધૂમના પ્રત્યક્ષ વિના પણ સર્વદા અનુમિતિ થવી જ જોઈએ. આમ તો થતું નથી, માટે ઉદ્બુદ્ધ સંસ્કારને જ અનુમિતિના કારણ રૂપે માનવા પડશે; સ્મૃતિ પણ ઉદ્બુદ્ધ સંસ્કારથી જ થાય છે; એટલે જ્યાં જ્યાં અનુમિતિની સામગ્રી છે ત્યાં ત્યાં અવશ્ય સ્મૃતિની પણ સામગ્રી છે જ. જ્યાં ઉભયની સામગ્રી છે ત્યાં જ્ઞાન કોનું થશે? એ પ્રશ્નનો ઉત્તર ધર્મરાજે* આપવો જોઈએ. કદાપિ પરસ્પર પ્રતિબધ્યતા અને પ્રતિબંધકતા+ માનીએ તો ગૌરવદોષ થશે, વિનિગમનાવિરહ આવશે, અનુભવવિરોધ થશે; કેમકે પર્વતને વિષે ધૂમદર્શનથી ધૂમને વિષે વહ્નિની વ્યાપ્તિનું સ્મરણ થઈ ઉત્તરકાળમાં અનુમિતિ નીપજે છે, એ તો બુદ્ધિમાનોને અનુભવસિદ્ધ છે, ત્યારે અનુમિતિ થશે તે થકી વ્યાપ્તિસ્મૃતિનો પ્રતિબંધ માનવો એ આ અનુભવથી વિરુદ્ધ વાત છે.× વળી જ્યાં બે જ્ઞાનની બે સામગ્રી હોય ત્યાં એક સામગ્રીની બીજી સામગ્રી પ્રતિબંધક થઈ શકે, પણ અહીં તો અનુમિતિ અને સ્મૃતિ ઉભયની સામગ્રી એક સંસ્કાર જ છે, તો તેનો પ્રતિબધ્યપ્રતિબંધક-ભાવ કેમ બને÷? પ્રતિબધ્યપ્રતિબંધકભાવ માનીએ તો અનુમિતિથી

---

* વેદાંતપરિભાષાના કર્તા.

\+ અનુમિતિ અને સ્મૃતિ બે કાર્ય થવાનાં છે તેમાંથી અનુમિતિ થશે માટે સ્મૃતિનો પ્રતિબંધ છે. અનુમિતિ પ્રતિબંધક થઈ અને સ્મૃતિ પ્રતિબધ્ય થઈ. અનુમિતિ નહિ થતાં સ્મૃતિ થાય તો સ્મૃતિ પ્રતિબંધક થઈને અનુમિતિ પ્રતિબધ્ય થઈ.

× આ અનુભવવિરોધ સિદ્ધ થયો.

÷ અર્થાત્ નજ બને, એમ વિનિગમનાવિરહ દોષ સિદ્ધ થયો; કેમકે એક જ વાત પોતે પોતાની પ્રતિબધ્ય ને પ્રતિબંધક ન થાય એટલે એમ થવામાં એકથી અધિકની અપેક્ષા રહે છે જ, તેમ હોય તો જ વિનિગમન થાય; આ

સ્મૃતિનો પ્રતિબંધ માનવો પડે, ત્યાં અનુમિતિ તો ભવિષ્યત્ છે હજુ ઊપજી જ નથી, તો તે પ્રતિબંધક ક્યાંથી થાય ? વેદાંતપરિભાષ માં તથા તેની ટીકામાં અનુમિતિથી સ્મૃતિનો પ્રતિબંધ લખ્યો નથ ટીકા સહિત વેદાંતપરિભાષામાં લખ્યું છે કે 'ધૂમદર્શનથી સંસ્કાર ઉદ્બુ થાય છે, તેનાથી કહીંક સ્મૃતિ થાય છે, કહીંક નથી થતી. જ્ય સ્મૃતિ થાય છે ત્યાં પણ સંસ્કારનો નાશ તો થતો નથી, સંસ્ક અને સ્મૃતિ ઉભય છે. પરંતુ સ્મૃતિશૂન્ય સ્થળમાં જેમ સંસ્કાર વ્યાપ છે, તેમ સ્મૃતિસદ્ભાવસ્થળમાં પણ સંસ્કાર જ વ્યાપાર છે, સ્મૃ નથી.' આ પ્રકારે ધર્મરાજનો લેખ છે, તેમાં બુદ્ધિમાનને એ આશ્ચ થાય છે કે ઉદ્બુદ્ધ સંસ્કાર હોય ત્યાં સ્મૃતિશૂન્ય સ્થળ કેમ સંભવે વળી સ્મૃતિની ઉત્પત્તિથી સંસ્કારનો નાશ થાય છે, અને સ્મૃતિ અન્ય સંસ્કાર બંધાય છે એ સંયુક્તિક પક્ષ છે, ને તેનું ઉપપાદ ગ્રંથાંતરમાં સુપ્રસિદ્ધ છે, તે રીતે જોતાં સ્મૃતિ અને સંસ્કાર ઉભ વિદ્યમાન છે એ કહેવું પણ સર્વથા વિરુદ્ધ છે.

૨૮ : સ્વાર્થાનુમિતિ

આ ઉપરથી એમ નિશ્ચય થાય છે કે વ્યાપ્તિનો અનુભવ અનુમિતિનું કરણ છે, વ્યાપ્તિસ્મૃતિ વ્યાપાર છે, એ જ પક્ષ નિર્દ છે. એ રીતે જે અનુમિતિ થાય તે સ્વાર્થાનુમિતિ કહેવાય. ન્યાયમત ધૂમનું પ્રત્યક્ષ અને વ્યાપ્તિનું સ્મરણ ઉભય થયા છતાં વહ્નિની અ મિતિ થતી નથી, તે બે ઉપરાંત પરામર્શ નામે ત્રીજું જ્ઞાન અપેક્ષિ છે, તે ત્રણથી અનુમિતિ થાય છે. 'વહ્નિવ્યાપ્ય ધૂમવાન્ પર્વત' જ્ઞાનને પરામર્શ કહે છે; તેને વેદાંતમાં અનુમિતિનું કરણ મા નથી. એ પ્રકારે વાક્યપ્રયોગ કર્યા વિના વ્યાપ્તિજ્ઞાનાદિકથી જે અ મિતિ થાય તે સ્વાર્થાનુમિતિ કહેવાય, અને તેનાં કરણ વ્યાપ્તિજ્ઞાના સ્વાર્થાનુમાન કહેવાય.

પ્રતિબધ્ય, આ પ્રતિબંધક, એવો વિકલ્પ બને. જે ગૌરવદોષ માન્યો છે, તે સ્પષ્ટ જ છે કે વ્યાપ્તિસ્મૃતિને અનુમિતિમાં વ્યાપાર માનવાથી વ્યાપ્તિનો અનુ વ્યાપ્તિસ્મૃતિ–અનુમિતિ–એવું લાઘવ છે. સંસ્કારને વ્યાપાર માનવાથી અનુ સંસ્કાર–સ્મૃતિ–અનુમિતિ–ને તેમાં પણ પાછો પ્રતિબધ્યપ્રતિબંધકભાવ–એ બધું ગૌરવ છે.

૨૯ : પરાર્થાનુમિતિ અને ત[illegible]

જ્યાં બેનો વિવાદ હોય, અને એક પુરુષ કહે [illegible] પ્રમાણથી પર્વત ઉપર વહ્નિ નિર્ણીત છે, બીજો કહે કે નથી, ત્યાં જેને વહ્નિ છે એવો નિશ્ચય છે તે પુરુષ પ્રતિવાદીને નિશ્ચય કરાવવાને અર્થે વાક્યપ્રયોગ કરે છે, તે પરાર્થાનુમાન. વેદાંતમાં તે વાક્યના ત્રણ જ* અવયવ રહે છે. (૧) પ્રતિજ્ઞા, (૨) હેતુ, (૩) ઉદાહરણ. (૧) પર્વતવહ્નિમાન્ છે, (૨) ધૂમને લીધે; કેમકે (૩) જ્યાં જ્યાં ધૂમ છે ત્યાં ત્યાં અગ્નિ છે જેમકે રસોડામાં, એ એક મહાવાક્ય છે, તેનાં ત્રણ અવાંતર વાક્ય છે, ને તે અવાંતર વાક્યને જ પ્રતિજ્ઞાદિ નામ આપ્યાં છે. સાધ્યવિશિષ્ટ પક્ષનો જેમાં બોધ છે તે વાક્ય પ્રતિજ્ઞાવાક્ય કહેવાય. 'પર્વત વહ્નિમાન્ છે' એ વાક્યથી 'વહ્નિવિશિષ્ટ પર્વત છે' એવું જ્ઞાન થાય છે; તેમાં વહ્નિ સાધ્ય છે, પર્વત પક્ષ છે. અનુમિતિનો જે વિષય તે સાધ્ય કહેવાય છે. અનુમિતિનો વિષય વહ્નિ છે તેથી તે સાધ્ય છે. યદ્યપિ 'પર્વત વહ્નિમાન્ છે' એવી અનુમિતિ થાય છે, એટલે અનુમિતિનો વિષય પર્વત પણ છે, ને તેને જ સાધ્ય કહેવો જોઈએ, તથાપિ વેદાંતમતમાં 'પર્વત વહ્નિમાન્ છે' એ જ્ઞાન એક જ છતાં પર્વતઅંશે તે જ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય છે, અને વહ્નિઅંશે ધૂમજ્ઞાનરૂપ અનુમાનજન્ય છે, તેથી એક જ જ્ઞાનમાં ચાક્ષુષતા અને અનુમિતિતા ઉભય ધર્મ છે. ચાક્ષુષતા અંશની વિષયતા પર્વતમાં છે, ને અનુમિતિતા અંશની વિષયતા વહ્નિમાં છે; એટલે અનુમિતિનો વિષય વહ્નિ જ થયો, પર્વત નહિ. જે અધિકરણમાં સાધ્યની જિજ્ઞાસા થઈ સાધ્યનો અનુમિતિરૂપ નિશ્ચય થાય, તેને પક્ષ કહીએ. તેવો અહીં પર્વત છે. એ પ્રકારે સાધ્યવિશિષ્ટ પક્ષનો બોધ કરનાર પ્રતિજ્ઞાવાક્ય થયું.

પ્રતિજ્ઞાવાક્ય પછી જે લિંગબોધક વચન તે હેતુવાક્ય કહેવાય. તેવું વાક્ય અહીં 'ધૂમને લીધે' એ છે. ધૂમને લીધે (ધૂમાત્), ધૂમથી

---

* ન્યાયમતમાં પાંચ અવયવ રહે છે: પ્રતિજ્ઞા, હેતુ, ઉદાહરણ, ઉપનય, નિગમન. પર્વત ઉપર વહ્નિ છે એ પ્રતિજ્ઞા. ધૂમ છે માટે એ હેતુ. જ્યાં જ્યાં ધૂમ છે ત્યાં ત્યાં વહ્નિ છે, જેમ કે રસોડામાં, એ ઉદાહરણ. આ પર્વત તેવો છે એ ઉપનય. તેટલા માટે તેના ઉપર અગ્નિ છે એ નિગમન. વેદાંતમાં પાછલા બે અવયવ માન્યા નથી.

(ધૂમેન) એ ઉભયનો[×] અર્થ એક જ છે, તોપણ ધૂમેન એ વાક્ય સંપ્રદાયસિદ્ધ નથી એવું અવયવગ્રંથમાં ભટ્ટાચાર્યે લખ્યું છે, માટે ધૂમાત્ ધૂમને લીધે એને જ હેતુવાક્ય કહ્યું છે.

હેતુ અને સાધ્ય તેમનો સહચાર બતાવનાર જે દૃષ્ટાંતપ્રતિપાદક વચન તે ઉદાહરણવાક્ય કહેવાય. વાદીપ્રતિવાદીનો જ્યાં વિવાદ ન હોય, પરંતુ ઉભયને સંમત એવો અર્થ જેમાં હોય, તે દૃષ્ટાંત કહેવાય. તેવું દૃષ્ટાંત અહીં મહાનસ (રસોડું) છે.

આ પ્રકારે પ્રતિજ્ઞાદિક ત્રણના સમુદાયરૂપ મહાવાક્યથી વિવાદની નિવૃત્તિ થાય છે. મહાવાક્ય સાંભળ્યા છતાં પણ જો આગ્રહ કરે કે મહાનસાદિ વિષે તો વહ્નિનો સહચારી ધૂમ છે, પણ પર્વત વિષે તો ધૂમનો વ્યભિચાર છે, એટલે પર્વત ઉપર ધૂમ છે, વહ્નિ નથી; અથવા પ્રતિવાદીના આગ્રહ વિના પણ વ્યભિચાર છે એવી શંકા થાય, તો તેવા આગ્રહની તેમ તેવી શંકાની નિવૃત્તિ તર્કથી થાય છે. અનિષ્ટનું આપાદાન કરવું તે તર્ક કહેવાય. તે આ પ્રકારેઃ પર્વત ઉપર વહ્નિ વિના ધૂમ હોય તો વહ્નિનું કાર્ય ધૂમ છે એ વાત ખોટી પડવી જોઈએ. એવી જે કાર્યકારણભંગરૂપ આપત્તિ આવી તે તર્ક છે, ને તેનાથી વહ્નિના વ્યભિચાર વિષેની જે શંકા તે નિવૃત્ત થાય છે. વહ્નિ ને ધૂમનો કાર્યકારણભાવ ઇષ્ટ છે, તેમના કાર્યકારણભાવનો અભાવ અનિષ્ટ છે, માટે કાર્યકારણભાવનો જે ભંગ ફલિત થયો તે અનિષ્ટ છે. અર્થાત્ અનિષ્ટનું આપાદાન તે તર્ક એ સિદ્ધ થયું. તર્કથી પ્રતિવાદીની તેમ જ જે વ્યભિચારશંકા તેની નિવૃત્તિ થાય છે. કેમકે વહ્નિ અને ધૂમનો કારણકાર્યભાવ વાદીપ્રતિવાદી ઉભયને ઇષ્ટ છે; તેનો ભંગ ઉભયને અનિષ્ટ છે. વહ્નિનો ધૂમથી વ્યભિચાર કહેતાં અનિષ્ટની સિદ્ધિ થાય છે. એટલે વહ્નિનો વ્યભિચારી ધૂમ છે એમ પ્રતિવાદી કહેતો નથી.

આમ ત્રણે અવયવના સમુદાયરૂપ જે મહાવાક્ય તેને પરાર્થાનુમાન કહે છે. તેનાથી જે અનુમિતિ થાય તેને પરાર્થાનુમિતિ કહે છે. અનુમાનપ્રમાણથી નિર્ણય કરતાં વ્યભિચારશંકા થાય તો તર્કથી નિવૃત્તિ થાય છે, માટે તર્ક છે તે પ્રમાણનો સહકારી છે.

× સંસ્કૃત પરિપાટીથી બોલતાં पर्वतो वह्निमान्। धूमात् અથવા धूमेन એમ હેતુવાક્યને પંચમ્યંત કે તૃતીયાંત બોલવાનો પ્રચાર છે, તેને ઉદ્દેશીને લખે છે.

૩૦ : તર્ક સહિત પરાર્થાનુમાનનું સ્વરૂપ

વેદાંતવાક્યોથી જીવબ્રહ્મનો અભેદ નિર્ણીત થાય છે તે અભેદ અનુમાનથી પણ આ પ્રકારે સિદ્ધ થાય છે: 'જીવ બ્રહ્માભિન્ન છે, ચેતનત્વને લીધે જ્યાં જ્યાં ચેતનત્વ છે ત્યાં ત્યાં બ્રહ્માભેદ છે, જેમકે બ્રહ્મમાં.'–આવું ત્રણે અવયવોના સમુદાયરૂપ મહાવાક્ય છે. તેથી તે પરાર્થાનુમાન છે. એમાં 'જીવ' પક્ષ છે; 'બ્રહ્માભેદ' સાધ્ય છે, 'ચેતનત્વ' હેતુ છે; 'બ્રહ્મ' દૃષ્ટાંત છે. આ ઠેકાણે પ્રતિવાદી જો એમ કહે કે જીવમાં ચેતનત્વ હેતુ તો છે, પણ બ્રહ્માભેદ એ સાધ્ય નથી; અને પક્ષને વિષે ચેતનત્વ હેતુ તથા બ્રહ્માભેદરૂપ સાધ્યનો વ્યભિચાર છે એવી શંકા કરે, તો તર્કથી શંકાની નિવૃત્તિ થાય. તે તર્કનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છે. જીવમાં ચેતનત્વ હેતુ માન્યા છતાં બ્રહ્માભેદ સાધ્ય ન માનતાં અદ્વિતીયતાપ્રતિપાદક શ્રુતિનો વિરોધ થશે. અનિષ્ટનું આપાદન તે તર્ક છે, અને શ્રુતિનો વિરોધ આસ્તિક માત્રને અનિષ્ટ છે.

બીજું ઉદાહરણ 'વ્યાવહારિક પ્રપંચ મિથ્યા છે, કેમકે જ્ઞાનનિવર્ત્ય છે; જ્યાં જ્યાં જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વ છે ત્યાં ત્યાં મિથ્યા છે, જેમકે શુક્તિરજતાદિમાં.'* અહીં વ્યાવહારિક પ્રપંચ પક્ષ છે, મિથ્યાત્વ સાધ્ય છે, જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વ એ હેતુ છે, ને જ્યાં જ્યાં જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વ ઇત્યાદિથી રજતાદિ પર્યંત ઉદાહરણવાક્ય છે, આ ઠેકાણે પણ પ્રપંચને જ્ઞાનનિવર્ત્ય માને, પણ મિથ્યા માને નહિ, તો સત્‌ની તો જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ કદાપિ થતી નથી, એટલે સકલ પ્રપંચની જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ છે એવું પ્રતિપાદન કરનારી શ્રુતિસ્મૃતિનો વિરોધ થશે. આવા અનિષ્ટનું આપાદન કરનાર તર્કથી વ્યભિચારશંકા નિવૃત્ત થશે.

૩૧ : વેદાંતમાં અનુમાનનું પ્રયોજન

આ રીતે વેદાંતના અર્થને અનુસરનાર અનેક અનુમાન છે, પરંતુ વેદાંતવાક્યોથી અદ્વિતીય બ્રહ્મનો જે નિશ્ચય સિદ્ધ થયો છે, તેની સંભાવનામાત્રનો હેતુ અનુમાનપ્રમાણ છે. સ્વતંત્ર અનુમાન બ્રહ્મનિશ્ચયનો હેતુ નથી, કેમકે વેદાંતવાક્ય વિના અન્ય પ્રમાણની બ્રહ્મ વિષે પ્રવૃત્તિ નથી એવો સિદ્ધાંત છે.

આ પ્રકારે સંક્ષેપથી અનુમાનપ્રમાણ નિરૂપણ કર્યું.

ઇતિ અનુમાનપ્રમાણનિરૂપણનામ દ્વિતીય પ્રકાશ સમાપ્ત

---

* શુક્તિ નામ છીપ જે રજત નામ રૂપારૂપે જણાય છે તેમાં.

૩૨ : અથ શબ્દપ્રમાણનિરૂપણ

શાબ્દીપ્રમાના કરણને શબ્દપ્રમાણ કહે છે. શાબ્દીપ્રમા બે પ્રકારની છે: એક વ્યાવહારિક અને બીજી પારમાર્થિક. વ્યાવહારિક શાબ્દીપ્રમા પણ પુનઃ બે પ્રકારની છે: એક લૌકિકવાકયજન્ય, બીજી વૈદિકવાકયજન્ય. 'નીલઘટ' એ લૌકિક વાકય છે; वज्रहस्तः पुरन्दरः* એ વૈદિક વાકય છે. પદના સમુદાયને વાકય કહે છે. અર્થવાળો જે વર્ણ અથવા વર્ણસમુદાય તે પદ કહેવાય. અકારાદિ વર્ણ પણ વિષ્ણુ આદિ અર્થવાળા છે. નારાયણાદિક પદમાં વર્ણસમુદાય અર્થવાળો છે. 'નીલઘટ' એ વાકયમાં વ્યાકરણની રીતે જોતાં બે પદ છે, અને ન્યાયની રીતિએ જોતાં ચાર પદ છે;× પરંતુ વ્યાકરણમતમાં પણ અર્થબોધકતા ચારે સમુદાયમાં છે, પદ ચાર નથી.

૩૩ : શાબ્દીપ્રમાનો પ્રકાર

શાબ્દીપ્રમાનો પ્રકાર આવો છે: 'નીલઘટ' એ વાકય સાંભળતાં શ્રોતાને સકળ પદોનો શ્રવણસાક્ષાત્કાર થાય છે; અને પદોના સાક્ષાત્કારથી પદાર્થોની સ્મૃતિ થાય છે. અહીં શંકા થાય છે કે પદોનો અનુભવ તે પદોની સ્મૃતિનો હેતુ થાય, અને પદાર્થનો અનુભવ પદાર્થથી સ્મૃતિનો હેતુ થાય, પણ પદોનો સાક્ષાત્કાર પદાર્થની સ્મૃતિનો હેતુ કેમ થાય? કેમકે જે વસ્તુનો સર્વ અનુભવ હોય તેની જ સ્મૃતિ થાય, કોઈકનો અનુભવ અને કોઈકની સ્મૃતિ એમ બને નહિ. એ શંકાનું સમાધાન:

---

* ઇંદ્ર વજ્ર સહિત હસ્તવાળો છે.

× જે વિભક્ત્યંત હોય કે ક્રિયાપદપ્રત્યયાંત હોય તે પદ એમ વ્યાકરણવાળા માને છે. નીલ અને ઘટ એ બે વિભક્ત્યંત પદ તેજ બે પદ એ વાકયમાં ગણાય. ન્યાયમાં અર્થવાળા વર્ણ કે વર્ણસમુદાયને પદ કહે છે માટે નીલ, નીલને લાગેલો પ્રથમાનો પ્રત્યય, ઘટ, અને ઘટને લાગેલો પ્રથમાનો પ્રત્યય, એ ચાર પદ છે. વ્યાકરણમાં પણ આ ચારે સમુદાય ભેગા થયા વિના અર્થ બનતો નથી જ, તથાપિ ચાર પદ જુદાં જુદાં મનાતાં નથી. नीलो घटः એ સંસ્કૃત વાક્ય લક્ષમાં રાખવાથી આ તકરાર સ્પષ્ટ સમજાશે; કેમકે नीलस् घटस् એમાં વિભક્તિના પ્રત્યય સ્પષ્ટ દેખાય છે.

યદ્યપિ પદાર્થોનો અનુભવ તે જ સંસ્કાર દ્વારા પદાર્થોની સ્મૃતિનો હેતુ છે, તથાપિ સ્મૃતિ તો ઉદ્ભૂત સંસ્કારથી જ થાય છે, અનુદ્ભૂતથી થતી નથી; કેમકે અનુદ્ભૂત સંસ્કારોથી પણ સ્મૃતિ થતી હોય તો અનુભૂત પદાર્થની સ્મૃતિ સર્વદા થવી જોઈએ, તેમ થતું નથી, એટલે ઉદ્ભૂત સંસ્કારથી જ સ્મૃતિ થાય એ સિદ્ધ છે, તો સંસ્કારનો ઉદ્બોધ કરનાર કોઈ હેતુ જોઈએ જ. અહીં પદજ્ઞાન છે તે જ એ હેતુ છે; કેમકે સંબંધીના જ્ઞાનથી, સદૃશ પદાર્થોના જ્ઞાનથી અથવા ચિંતનથી સંસ્કાર ઉદ્બોધ પામે છે, અને ઉદ્બુદ્ધ અથવા ઉદ્ભૂત સંસ્કારથી સ્મૃતિ થાય છે. પુત્રને દેખીને પિતાની અને પિતાને દેખીને પુત્રની સ્મૃતિ થાય છે, ત્યાં સંબંધીનું જ્ઞાન સંસ્કારના ઉદ્બોધનો હેતુ છે. એક તપસ્વીને દેખી પૂર્વે દીઠેલા અન્ય તપસ્વીની સ્મૃતિ થાય છે, ત્યાં સદૃશ દર્શન એ સંસ્કારોદ્બોધનો હેતુ છે; એકાંતમાં બેસી અનુભૂત અર્થનું ચિંતન કરતાં અનુભૂત અર્થની સ્મૃતિ થાય ત્યાં ચિંતન એ સંસ્કારોદ્બોધક છે. આમ સંબંધીજ્ઞાનાદિ સંસ્કારના ઉદ્બોધ દ્વારા સ્મૃતિના હેતુ થાય છે.

સંસ્કારની ઉત્પત્તિ દ્વારા સમાનવિષયક પૂર્વ અનુભવ સ્મૃતિનો હેતુ છે, એટલે પદાર્થોનો પૂર્વ અનુભવ તો પદાર્થવિષયક સંસ્કારની ઉત્પત્તિ દ્વારા હેતુ છે અને પદાર્થનાં સંબંધી પદ છે, ત્યારે પદાર્થોનાં સંબંધી જે પદ તેમનું જ્ઞાન પણ સંસ્કારનું ઉદ્બોધક થઈ પદાર્થની સ્મૃતિનો હેતુ થાય છે. આમ હોવાથી પદોના જ્ઞાનથી પદાર્થોની સ્મૃતિ થાય છે.

જ્યાં એક સંબંધીના જ્ઞાનથી અન્ય સંબંધીની સ્મૃતિ થાય છે ત્યાં ઉભય પદાર્થના સંબંધનું જેને જ્ઞાન હોય તેને એકના જ્ઞાનથી અન્યની સ્મૃતિ થાય, જેને સંબંધનું જ્ઞાન હોય નહિ તેને ન થાય. જેમકે પિતાપુત્રનો જન્યજનકભાવસંબંધ છે, જેને તે સંબંધનું જ્ઞાન હોય તેને એકના જ્ઞાનથી બીજાની સ્મૃતિ થાય; પણ જેને જન્યજનકભાવસંબંધનું જ્ઞાન ન હોય તેને એકના જ્ઞાનથી અન્યની સ્મૃતિ થાય નહિ. પદ અને અર્થનો જે પરસ્પર સંબંધ તેને વૃત્તિ કહે છે, અને પદ તથા અર્થનો વૃત્તિરૂપ જે સંબંધ તેનું જેને જ્ઞાન હોય તેને પદના જ્ઞાનથી અર્થની સ્મૃતિ થાય; પદ અને અર્થના વૃત્તિરૂપ સંબંધના જ્ઞાન વિનાનાને પદના જ્ઞાનથી અર્થની સ્મૃતિ થાય નહિ. એટલે વૃત્તિ સહિત પદનું જ્ઞાન પદાર્થની સ્મૃતિનો હેતુ છે.

૩૪ : શક્તિવૃત્તિ

વૃત્તિ બે પ્રકારની છે : શક્તિ, લક્ષણા. ન્યાયમતમાં ઈશ્વરેચ્છારૂપ શક્તિ છે; મીમાંસકના મતમાં શક્તિ એવો કોઈ ભિન્ન પદાર્થ છે; વ્યાકરણ તથા પાતંજલ મતમાં વાચ્યવાચકભાવના મૂળરૂપ પદ તથા અર્થનો જે તાદાત્મ્ય સંબંધ તે જ શક્તિ છે, અને વિચારસાગરમાં વ્યાકરણના મતથી જે યોગ્યતારૂપ શક્તિ બતાવી છે, તે ભૂષણકારનો મત છે. વ્યાકરણના મંજૂષા નામના ગ્રંથમાં યોગભાષ્યની રીતિને અનુસરી વાચ્યવાચકભાવના મૂળરૂપ તાદાત્મ્યસંબંધને જ શક્તિરૂપે માન્યો છે. અદ્વૈતસિદ્ધાંતમાં પોતાનુ સમથ કાર્ય કરવાનું સામર્થ્ય તે શક્તિ કહી છે; જેમકે તંતુમાં પટરૂપ કાર્ય કરવાના સામર્થ્યરૂપ શક્તિ છે, અગ્નિમા દાહ કરવાના સામર્થ્યરૂપ શક્તિ છે; એ જ પ્રકારે પદોમાં પોતાના અર્થનુ જ્ઞાન ઉપજાવવાનું જે સામર્થ્ય તે જ શક્તિ છે. પરંતુ તંતુ, અગ્નિ આદિ કરતાં પદને વિષે કાંઈક ભેદ છે. અગ્નિ આદિક પદાર્થોમા જે સામર્થ્યરૂપ શક્તિ છે તેના જ્ઞાનની અપેક્ષા નથી, શક્તિ જ્ઞાત હોય કે અજ્ઞાત હોય, તથાપિ પણ અગ્નિ આદિકથી દાહાદિક કાર્ય થાય છે; પણ પદની શક્તિનું તો જ્ઞાન હોય છે જ તેથી અર્થની સ્મૃતિરૂપ કાર્ય થાય, શક્તિનુ જ્ઞાન હોય નહિ, તો અર્થની સ્મૃતિ પણ થાય નહિ—એ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે પદની જે સામર્થ્યરૂપ શક્તિ તે જ્ઞાત હોય ત્યારે પદાર્થની સ્મૃતિરૂપ કાર્ય થાય છે. અહીં શંકા થાય છે કે જ્યાં અતીત* પદની સ્મૃતિ હોય ત્યાં પદના સ્મરણથી અર્થનુ સ્મરણ થાય છે, તે ન થવું જોઈએ; કેમકે સામર્થ્યરૂપ શક્તિ વાળા પદનો તો ધ્વસ થઈ ગયો એટલે અર્થની સ્મૃતિના હેતુરૂપ જે પદ તેનો અભાવ છે. સમાધાન: મીમાંસાના મતથી પદમાત્ર નિત્ય છે, અને તેમનાં ઉત્પત્તિવિનાશ થતાં નથી, એટલે પદનો ધ્વંસ થતો નથી, અને કદાપિ પદને અનિત્ય માનો તોપણ ઉક્ત શંકાનું સમાધાન એમ છે કે પદાર્થસ્મૃતિનુ સામર્થ્ય પદમા નથી, કિંતુ પદ-જ્ઞાનમાં પદાર્થસ્મૃતિની શક્તિ છે, જ્યા પદનો ધ્વંસ થયો છે ત્યાં પણ પદના સ્મરણરૂપ જ્ઞાન વિદ્યમાન છે; જ્યાં પદ વર્તમાન છે ત્યા પદના શ્રાવણસાક્ષાત્કારરૂપ જ્ઞાન છે; એ જ્ઞાનમાં પદાર્થસ્મૃતિનું સામર્થ્ય છે, તે જ શક્તિ. આ પક્ષમાં શક્તિવાળું પદ નથી પણ પદજ્ઞાન છે. એ

* થઈ ગયેલુ, ગયેલું, ભૂત.

પક્ષ ગદાધર ભટ્ટે શક્તિવાદગ્રથમા જ્ઞાનશક્તિવાદ એ નામથી લખ્યેા છે

આ પ્રકારે પદનુ સામર્થ્ય કે પદના જ્ઞાનનુ સામર્થ્ય તે શક્તિ કહેવાય. બીજા પક્ષમા પણ પદ શક્તિવાળુ છે એ વ્યવહારની સિદ્ધિને અર્થે પદનેા ધર્મ જે શક્તિ તે અપેક્ષિત હેાય તેા જે પદનુ જ્ઞાન જે અર્થની સ્મૃતિ કરવા સમર્થ હેાય તે પદની તે અર્થમા શક્તિ જાણવી

૩૫ : શાબ્દીપ્રમાગત શક્તિવાદ

આ રીતે શક્તિ સહિત પદજ્ઞાનથી પદાર્થની સ્મૃતિ થાય છે જેટલા પદાર્થોની સ્મૃતિ થાય તેટલા પદાર્થોના સબધનુ જ્ઞાન અથવા સબધ સહિત પદાર્થોનુ જ્ઞાન, તે વાક્યર્થજ્ઞાન કહેવાય એને જ શાબ્દીપ્રમા કહે છે 'નીલેા ઘટ'+ એ વાક્ય છે, તેમા ચાર પદ છે ૧ નીલ, ૨ ઓકાર, ૩ ઘટ, ૪ વિસર્ગ. નીલરૂપવિશિષ્ટને વિષે નીલ પદની શક્તિ છે ઓકારપદ નિરર્થક છે, એ વાત વ્યુત્પત્તિ વાદાદિક ગ્રથેામા સ્પષ્ટ કરેલી છે અથવા ઓકાર પદનેા અભેદરૂપ અર્થ છે ઘટપદની ઘટત્વવિશિષ્ટને વિષે શક્તિ છે વિસર્ગની એકત્વ સખ્યાને વિષે શક્તિ છે શક્તિનુ જ્ઞાન કેાશ વ્યાકરણ* આદિકથી થાય છે નીલ પીતાદિક પદેાની શક્તિ રગને વિષે તથા રગવાળાને વિષે છે, એ વાત કેાશમા લખી છે વિસર્ગની શક્તિ એકત્વને વિષે છે એ વ્યાકરણથી જણાય છે ઘટપદની શક્તિ ઘટત્વવિશિષ્ટને વિષે છે એ વાત વ્યાકરણ ગ્રથેાથી તથા શક્તિવાદાદિક તર્કગ્રથેાથી જાણી શકાય છે

ન્યાયસૂત્રમા ગૌતમે કહ્યું છે કે પદમાત્રની શક્તિ જાતિ, આકૃતિ, તથા વ્યક્તિને વિષે છે અવયવસયેાગને આકૃતિ કહે છે, અનેક પદાર્થમા રહેનાર, નિત્ય, એક ધર્મ તે જાતિ કહેવાય છે, જેમકે અનેક ઘટોને વિષે નિત્ય તથા એક એવેા ઘટત્વ ધર્મ છે જાતિના આશ્રયને વ્યક્તિ કહે છે, જેમકે ઉક્ત ઉદાહરણમા ઘટ આ મત પ્રમાણે ઘટપદની શક્તિ કપાલસયેાગસહિત, ઘટત્વવિશિષ્ટ ઘગને વિષે છે. દીધિતિકાર શિરેામણિભટ્ટાચાર્યના મત પ્રમાણે પદમાત્રની શક્તિ

+ વિવાદનેા વિષય સમજતા ઠીક પડે માટે નીલો ઘટ એ સગ્કૃત વાક્યજ લીધેલુ છે

* शक्तिग्रह व्याकरणोपमान–काशा–सवाक्या–द्व्यवहारतश्च । वाक्यस्यशेषा–द्विवृत वेदन्ति–सान्निध्यत सिद्धपदस्य वृद्धा । એમ આઠ પ્રકારે શક્તિગ્રહ થાય છે

વ્યક્તિને વિષે જ છે, જાતિ તથા આકૃતિને વિષે નથી. એ મતમાં ઘટપદનો વાચ્ય કેવળ ઘટ જ છે; ઘટત્વ કે કપાલસંયોગ ઘટ પદનાં વાચ્ય નથી. જે પદની જે અર્થને વિષે શક્તિ હોય તે અર્થ તે પદનો વાચ્ય છે એમ જાણવું; એને જ શક્ય પણ કહીએ છીએ. કેવળ વ્યક્તિને વિષે જ શક્તિ કહી માટે કેવળ વ્યક્તિ જ વાચ્ય છે. અહીં શંકા થાય કે ઘટપદના ઉચ્ચારણથી ઘટત્વની, ગોપદના ઉચ્ચારણથી ગોત્વની, બ્રાહ્મણ પદના ઉચ્ચારણથી બ્રાહ્મણત્વની પ્રતીતિ થાય છે, તો તે આ મત પ્રમાણે થવી જોઈએ નહિ; કેમકે જે અર્થ વાચ્ય નથી, તે અર્થની પ્રતીતિ કોઈ પણ પદથી શક્તિમાત્રે કરીને થતી નથી, લક્ષણાવૃત્તિથી થાય છે. લક્ષણા વિના પણ અવાચ્ય અર્થની પદથકી પ્રતીતિ થાય એમ કહો તો ઘટપદથી અવાચ્ય જે ઘટત્વ તેની જેમ તે પદથી પ્રતીતિ માનો છો તેમ તે પદથી અવાચ્ય એવાં પટાદિકની પણ પ્રતીતિ માનો. સમાધાનઃ વાચ્યની પ્રતીતિ પદથી થાય છે, તેમ વાચ્યગત જે જાતિ તેની પણ પ્રતીતિ થાય છે. તેથી નિયમ એવો છે કે જાતિભિન્ન અવાચ્યની પ્રતીતિ થતી નથી; અને વાચ્યવૃત્તિ જે જાતિ તે અવાચ્ય છતાં પણ પ્રતીત થાય છે. આમ છે એટલે ઘટત્વાદિક અવાચ્ય છતાં પણ ઘટપદથી તેની પ્રતીતિ થાય છે, પટાદિ અવાચ્યની પ્રતીતિ થતી નથી. ત્યારે પુનઃ શંકા કે વાચ્યવૃત્તિ જે અવાચ્યજાતિ તેની પદોથી પ્રતીતિ માનો તો ઘટપદથી પૃથ્વીત્વ જાતિની પ્રતીતિ થવી જ જોઈએ; કેમકે ઘટપદના વાચ્યમાં જે રીતે ઘટત્વ જાતિ રહે છે તેમ પૃથિવીત્વ× પણ રહે છે જ, એટલે ઉભય જાતિઓ અવાચ્ય છતાં વાચ્યવૃત્તિ જ છે, ને તેથી પ્રતીત થવા યોગ્ય છે; ગોપદનો વાચ્ય જે ગો તેમાં ગોત્વની પેઠે પશુત્વ પણ રહે છે, ને ઉભય અવાચ્ય છે; તેમ જ બ્રાહ્મણપદના વાચ્યમાં બ્રાહ્મણત્વ તેમ મનુષ્યત્વ ઉભય રહે છે, ને અવાચ્ય છે; તો ગોની સાથે પશુત્વ અને બ્રાહ્મણત્વ સાથે મનુષ્યત્વની પણ પ્રતીતિ થવી જોઈએ. સમાધાનઃ વાચ્યતાવચ્છેદક જે અવાચ્ય તેની અને વાચ્યની પદથી પ્રતીતિ થાય છે, અન્યની નહિ. ઘટપદવાચ્ય ઘટવ્યક્તિ તથા વાચ્યતાવચ્છેદક ઘટત્વ તે બેની પ્રતીતિ ઘટપદથી થાય છે; પૃથિવીત્વ વાચ્ય નથી, તેમ વાચ્યતાવચ્છેદક નથી, એટલે તેની પ્રતીતિ થતી નથી. વાચ્યતા કરતાં જેનો પ્રદેશ ન્યૂન ન હોય કે અધિક ન હોય પણ જેટલા દેશમાં વાચ્યતા

× કેમકે ઘટ દ્રવ્ય છે તે પાર્થિવ દ્રવ્ય છે તેથી ઘટમાં ઘટત્વ, પૃથિવીત્વ, દ્રવ્યત્વ, સત્તા, એ બધી જાતિઓ રહે છે.

હોય તેટલામાં જ જે રહે તે વાચ્યતાવચ્છેદક કહેવાય. ઘટપદની વાચ્યતા ઘાટમાત્રને વિષે છે, તેમ ઘટત્વ પણ ઘટમાત્રમાં જ રહે છે, એટલે ઘટત્વ ઘટપદની વાચ્યતા કરતાં ન્યૂન કે અધિક પ્રદેશવાળું નથી, પણ સમાનદેશવૃત્તિ છે; માટે તે ઘટપદનું વાચ્યતાવચ્છેદક છે. ઘટપદની વાચ્યતા ઘટમાં નથી, ને પૃથિવીત્વ ઘટમાં છે, એટલે અધિકદેશવૃત્તિ છે તેથી ઘટપદનું વાચ્યતાવચ્છેદક પૃથિવીત્વ નથી. ગેાપદની વાચ્યતા સકળ ગેાવ્યક્તિમાં છે, તેમ ગેાત્વ પણ સકળ ગેાવ્યક્તિમાં છે, એટલે ગેાપદનું વાચ્યતાવચ્છેદક ગેાત્વ છે. અશ્વમાં ગેાપદની વાચ્યતા નથી, અશ્વમાં પશુત્વ રહે છે, એટલે ગેાપદની વાચ્યતાથી અધિક હેાવાને લીધે ગેાપદનું વાચ્યતાવચ્છેદક પશુત્વ નથી તેમ જ બ્રાહ્મણપદની વાચ્યતા સકળ બ્રાહ્મણવ્યક્તિને વિષે છે, એટલે બ્રાહ્મણપદનું વાચ્યતાવચ્છેદક બ્રાહ્મણત્વ છે. ક્ષત્રિયાદિકને વિષે બ્રાહ્મણપદની વાચ્યતા નથી, ક્ષત્રિયાદિકેામાં મનુષ્યત્વ રહે છે, એટલે અધિકદેશવૃત્તિ હેાવાથી બ્રાહ્મણપદનું વાચ્યતાવચ્છેદક મનુષ્યત્વ નથી. આ પ્રકારે ઘટાદિક પદેાથી ઘટત્વાદિકની પ્રતીતિ થાય છે.

શક્તિ ન હેાવાથી ઘટાદિ પદેાનાં વાચ્ય નથી, પણ વાચ્યતાવચ્છેદક છે, એવેા શિરેામણિભટ્ટાચાર્યનેા મત છે. ઘટાદિ પદેાની શક્તિ જાતિમાત્રને વિષે જ છે, વ્યક્તિ વિષે નથી, એવેા મીમાંસાનેા મત છે. શંકાઃ જે અર્થને વિષે જે પદની શક્તિનું જ્ઞાન થાય છે, તે અર્થની તે પદથી સ્મૃતિ થઈને શાબ્દીપ્રમા થાય છે; પદની શક્તિ વિના વ્યક્તિની સ્મૃતિ પદથી થવી જોઈએ નહિ, અને શાબ્દીપ્રમા પણ થવી જોઈએ નહિ. સમાધાનઃ શબ્દપ્રમાણથી તેા જાતિનું જ જ્ઞાન થાય છે, તથાપિ અર્થાપત્તિપ્રમાણથી વ્યક્તિનું જ્ઞાન થાય છે. જેમ દિવસે ભેાજન ન કરનાર પુરુષને રાત્રિએ ભેાજન કર્યા વિના સ્થૂળતા સંભવે નહિ, તેમ વ્યક્તિ વિના કેવળ જાતિથી કેાઈ ક્રિયા સંભવે નહિ; એટલે અર્થાપત્તિપ્રમાણથી વ્યક્તિનેા બેાધ થાય છે. 'ગાય લાવેા (ગામાનય)' એ વાક્યથી ગેાત્વના આનયનનેા બેાધ થાય છે, ને તે તેા ગેાવ્યક્તિના આનયન વિના બને એમ નથી, એટલે વ્યક્તિનું જે આનયન તે સંપાદક છે, ગેાત્વનું આનયન સંપાદ્ય છે, ને સંપાદકજ્ઞાનનેા હેતુ જે સંપાદ્યજ્ઞાન તે અર્થાપત્તિપ્રમાણ કહેવાય છે. સંપાદકજ્ઞાન પ્રમા છે. આ સ્થાનને વિષે જે જાતિજ્ઞાન તે પ્રમાણ છે, વ્યક્તિજ્ઞાન પ્રમા છે. આ પ્રકારે ભટ્ટમીમાંસકનેા મત છે. કેટલાક જાતિશક્તિવાદીઓ અનુમાનથી

વ્યક્તિનો બોધ માને છે જે વાત ગ્રંથાન્તરમાં સ્પષ્ટ કરેલી છે; વધારે કઠિન પ્રસંગ અહીં લખ્યો નથી. કેવળ જાતિને વિષે જ શક્તિ માને છે તેમના મતમાં વ્યક્તિનો બોધ શબ્દપ્રમાણથી થતો નથી, કિંતુ અર્થાપત્તિ અથવા અનુમાનથી થાય છે. કોઈ કોઈ ગ્રંથકારો જાતિને વિષે કુબ્જશક્તિ માને છે; તેમના મતાનુસાર વ્યક્તિનુ જ્ઞાન પણ શબ્દ પ્રમાણથી જ થાય છે. તે મતનું એવું તાત્પર્ય છે કે સકલ પદોની શક્તિ જાતિવિશિષ્ટવ્યક્તિને વિષે છે, પરંતુ શક્તિનું જ્ઞાન જેને હોય તેને પદથી અર્થની સ્મૃતિ અને શાબ્દબોધ થાય છે, અન્યને નથી થતો. ઘટપદની ઘટત્વને વિષે શક્તિ છે; એ પ્રકારે જાતિશક્તિનું જ્ઞાન પદાર્થની સ્મૃતિનું તેમ શાબ્દબોધનું કારણ છે. વ્યક્તિને વિષે શક્તિના જ્ઞાનનો ઉપયોગ નથી; કેમકે વ્યક્તિ તો અનંત છે, એટલે સકળ વ્યક્તિનું જ્ઞાન સંભવે પણ નહિ. આમ હોવાથી પદાર્થની જે શક્તિ તે, સ્વરૂપથકી જ, પદાર્થની સ્મૃતિ તેમ શાબ્દબોધ ઉભયનો હેતુ છે; તે શક્તિનું જ્ઞાન હેતુ નથી. ઘટપદની ઘટત્વવિશિષ્ટને વિષે શક્તિ હોવાથી ઘટપદનાં વાચ્ય ઘટત્વ અને ઘટ ઉભય છે, એટલે ઘટપદવાચ્ય જે ઘટત્વ અને ઘટ તેના શાબ્દબોધનો હેતુ ઘટત્વને વિષે ઘટપદની શક્તિનું જ્ઞાન છે. આ પક્ષને કુબ્જશક્તિવાદ કહે છે. બીજા પ્રકારથી પણ કુબ્જશક્તિવાદ ગદાધરભટ્ટાચાર્યે શક્તિવાદગ્રંથને અંતે લખ્યો છે, પણ તે કઠિન હોવાથી અહીં ઉતાર્યો નથી.

જેમ ઘટાદિક પદોથી જાતિવિશિષ્ટવ્યક્તિનો બોધ થાય છે, તેમ જાતિનો ને વ્યક્તિનો જે સમવાયાદિ સંબંધ તેનો પણ બોધ થાય છે. એટલે જાતિ, વ્યક્તિ અને સંબંધ એ ત્રણેને વિષે ઘટાદિ પદોની શક્તિ છે એમ ગદાધરભટ્ટાચાર્યનો મત છે. સર્વ મતોમાં જાતિવિશિષ્ટવ્યક્તિને વિષે ઘટાદિક પદોની શક્તિ માની છે; એ જ મત બહુ ગ્રંથકારોએ લખ્યો છે; એટલે ઘટપદની ઘટત્વવિશિષ્ટ(ઘટ)–ને વિષે શક્તિ માનવી યોગ્ય છે.

૩૬ : વાક્યપ્રકાર

'નીલઘટ (नीलो घटः)' એ વાક્યનો અર્થ એવો થાય કે 'નીલથી અભિન્ન એક ઘટ છે,' તેમ જ 'પુરંદર વજ્રહસ્ત છે* (वज्रहस्तः पुरन्दरः)' એ વૈદિક વાક્ય છે તેમાં પણ, નીલઘટ એ વાક્યમાં

* પુરંદર=ઇંદ્ર; તે હાથમાં વજ્રવાળો છે.

જેમ વિશેષણબોધક નીલપદ છે અને ઘટપદ વિશેષ્યબોધક છે, તેમ 'વજ્રહસ્ત' પદ વિશેષણબોધક છે અને 'પુરંદર'–પદ વિશેષ્યબોધક છે. વિશેષણ પદની આગળ (સંસ્કૃત વાક્યમાં) જે વિસર્ગ છે તે નિરર્થક છે, અથવા (વિશિષ્ટ સાથે) અભેદરૂપ અર્થનો બોધ કરે છે. વિશેષ્યબોધક પદની આગળ જે વિસર્ગ છે તે એકત્વરૂપ અર્થ બોધે છે. 'વજ્રહસ્તથી અભિન્ન એક પુરંદર છે' એમ એ વાક્યનો અર્થ છે. આ પ્રકારે લૌકિક તેમ વૈદિક સર્વ વાક્યની સરખી રીતિ છે. પરંતુ વૈદિક વાક્ય બે પ્રકારનાં છે. એક વ્યાવહારિક અર્થ બોધે છે, બીજું પરમાર્થ તત્ત્વ બોધે છે. બ્રહ્મથી ભિન્ન જે અર્થ તે બધો વ્યાવહારિક અર્થ કહેવાય, પરમાર્થ તત્ત્વ તે બ્રહ્મ. બ્રહ્મબોધક વાક્ય પણ બે પ્રકારનાં છે; તત્પદાર્થ કે ત્વંપદાર્થના સ્વરૂપનાં બોધક જે વાક્ય તે અવાંતર વાક્ય છે. सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म એ વાક્ય તત્પદાર્થબોધક છે; य एष हृद्यन्तर्ज्योतिः पुरुषः એ વાક્ય ત્વંપદાર્થના સ્વરૂપનું બોધક છે. તત્પદાર્થ અને ત્વંપદાર્થના અભેદનાં બોધક तत्त्वमसि આદિ વાક્ય તે મહાવાક્ય છે.

૩૭ : લક્ષણાવૃત્તિ નામક શબ્દશક્તિ

જે પદની જે અર્થને વિષે વૃત્તિ હોય તે અર્થની તે પદથી પ્રતીતિ થાય છે. એ વૃત્તિ શક્તિ અને લક્ષણા એ ભેદે કરીને બે પ્રકારની છે. ઈશ્વરેચ્છાકૃત સંકેત.* અથવા વાચ્યવાચકસંબંધમૂલક તાદાત્મ્ય, અથવા પદાર્થના બોધનો હેતુ, એવું જે કોઈ સામર્થ્ય તે શક્તિ કહેવાય. જે અર્થને વિષે પદની શક્તિ હોય તે અર્થ પદનો શક્યાર્થ કહેવાય છે. શક્યસંબંધ તે લક્ષણા કહેવાય. ગંગા પદની શક્તિ પ્રવાહ વિષે છે, એટલે 'ગંગા' એ પદનો વાચ્ય તે પ્રવાહ છે. એ પ્રવાહ સાથે 'તીરને' સંયોગસંબંધ છે (તો ગંગાપદનો શક્યાર્થ જે પ્રવાહ તેની સાથે સંબંધ રાખનાર જે તીર તે ગંગાપદનો અર્થ 'ગંગા ઉપર ગ્રામ' એ વાક્યમાં લેવો પડે છે, ત્યાં લક્ષણાવૃત્તિ થઈ.) એમ પદનો અર્થ સાથે જે પરંપરાસંબંધ તે લક્ષણા છે. ગંગાપદનો તીર સાથે પરંપરાસંબંધ છે, તેથી તીરને વિષે ગંગાપદની લક્ષણા કહેવાય. સાક્ષાત્ સંબંધવાળા સાથે જે સંબંધ તે પરંપરાસંબંધ

* સંકેત એટલે સંજ્ઞા, આ પદથી આ અર્થ સમજવો એવો ઠરાવ. તે શબ્દમાત્ર માટે ઈશ્વરેચ્છાથી જ નિયત છે. એમ પણ નૈયાયિકોનો પક્ષ છે.

કહેવાય, તો ગંગાપદનો શક્તિરૂપ સંબંધ પ્રવાહ સાથે છે, ને તેની સાથે તીરનો સંયોગ છે, માટે તીર સાથે ગંગાપદનો સ્વશક્યસંયોગ-રૂપ પરંપરાસંબંધ છે, તે જ લક્ષણા. આથી એમ સિદ્ધ થયું કે જે પદનો જે અર્થ સાથે શક્તિરૂપ સાક્ષાત્ સંબંધ હોય તે અર્થ તે પદનો શક્ય અર્થ કહેવાય, જે અર્થ સાથે જે પદના શક્યાર્થનો સંબંધ હોય તે અર્થ તે પદનો લક્ષ્ય અર્થ કહેવાય. ગંગાપદનો શક્યાર્થ જે પ્રવાહ તેનો તીરરૂપ અર્થ સાથે સંયોગસંબંધ છે, એટલે ગંગાપદનો શક્યાર્થ પ્રવાહ છે અને લક્ષ્યાર્થ તીર છે.

આ રીતે પદના સાક્ષાત્ સંબંધરૂપ તથા પરંપરાસંબંધરૂપ શક્તિ અને લક્ષણા એ બે ભેદે કરીને વૃત્તિ બે પ્રકારની છે. જે પદની વૃત્તિ જે પુરુષને અજ્ઞાત હોય તે પદનો તે પુરુષને સાક્ષાત્કાર થતાં પણ પદાર્થની સ્મૃતિ અને શબ્દબોધ થતાં નથી, માટે શક્તિ અને લક્ષણા-રૂપ વૃત્તિનું જ્ઞાન પદાર્થસ્મૃતિનો તેમ શબ્દબોધનો હેતુ છે.

૩૮ : વાક્યાર્થજ્ઞાન

શાબ્દબોધનો ક્રમ આ પ્રમાણે છે. જે પુરુષને પદની વૃત્તિ જ્ઞાત હોય તે પુરુષને વાક્યગત સકળ પદોનો સાક્ષાત્કાર થતાં જે પદની જે અર્થને વિષે વૃત્તિ પૂર્વથી જાણી હોય તે પદથી તે અર્થની સ્મૃતિ થાય છે; ત્યાર પછી પરસ્પર સંબંધવાળા સકળ પદાર્થોનું જ્ઞાન, અથવા સકળ પદાર્થોના પરસ્પર સંબંધનું જ્ઞાન એ રૂપી વાક્યાર્થજ્ઞાન થાય છે. ઉદાહરણ गामानय त्वम्–તમે ગાયને લાવો, એ વાક્યમાં 'ગાય' આદિ પદ છે તેની પોતપોતાના અર્થને વિષે જે વૃત્તિ તેનું જ્ઞાન પ્રથમથી આ પ્રકારે હોવું જોઈએ. ગોપદની ગોત્વવિશિષ્ટ પશુવિશેષને વિષે શક્તિ છે; દ્વિતીયા વિભક્તિની કર્મતાને વિષે શક્તિ છે. आ ઉપસર્ગપૂર્વક નીપદની (એટલે સંસ્કૃતમાં જે आनय એવું नी ધાતુનું રૂપ છે–લાવો એ અર્થવાળું તેની આનયનને વિષે શક્તિ છે. नी ધાતુને જે યકારોત્તર અકાર પ્રત્યય છે (आनय એમાં–તેમ જ ગુજરાતીમાં લાવવું એમાંથી લાવ એ રૂપ થતાં જે अ પ્રત્યય છે), તેની પ્રયત્ન અને પ્રેરણાને વિષે શક્તિ છે, સંબોધનયુક્ત ચૈતન્યને વિષે त्वं(તમે) પદની શક્તિ છે. આ પ્રકારે શક્તિજ્ઞાનવાળાને–गामानय त्वं–તમે ગાય લાવો, એ વાક્યનો શ્રોત્ર સાથે સંબંધ થતાં જ ગો આદિક સકળ પદોનો સાક્ષાત્કાર થઈ તે તે પદોના શક્યાર્થની સ્મૃતિ થાય છે. જેમ હસ્તિપાલકના જ્ઞાનથી તેનો સંબદ્ધ જે હસ્તિ તેની સ્મૃતિ થાય છે,

તેમ પદોના જ્ઞાનથી તેના સંબદ્ધ જે શક્યાર્થો તેની સ્મૃતિ થાય છે. 'આ હસ્તિપાલક છે' એવું હાથી અને મહાવતના સંબંધનું જેને જ્ઞાન હોય નહિ, પણ આ મનુષ્ય છે, એટલું જ જ્ઞાન હોય, તેને હસ્તિપાલકને દેખતાં પણ હસ્તીનું સ્મરણ થતું નથી; તેમ જ આ પદનું આ શક્ય છે, અથવા લક્ષ્ય છે, એવું શક્તિ કે લક્ષણારૂપ સંબંધનું જેને પૂર્વજ્ઞાન હોય નહિ, પણ અજ્ઞાતાર્થક પદનો શ્રવણસાક્ષાત્કારમાત્ર જ હોય, તેને પદોના શ્રવણથી પણ અર્થોની સ્મૃતિ થતી નથી. માટે વૃત્તિ સહિત પદનું જ્ઞાન પદાર્થસ્મૃતિનો હેતુ છે, કેવળ પદજ્ઞાન હેતુ નથી. પદોના જ્ઞાનથી સકળ પદાર્થોની સ્મૃતિ થઈને સકળ પદાર્થોના પરસ્પર સંબંધનું જ્ઞાન થાય છે. અથવા પદોના જ્ઞાનથી, પરસ્પર સંબંધરહિત એવા જે પદાર્થોનું સ્મરણ થયું છે તે પદાર્થોનું જ્ઞાન થાય છે. તે પદાર્થોના સંબંધનું જ્ઞાન, અથવા સંબંધ સહિત તે પદાર્થોનું જ્ઞાન, તે વાક્યાર્થ જ્ઞાન કહેવાય છે; તે જ શાબ્દીપ્રમા કહેવાય છે. તમે ગાયને લાવો (गामानय त्वं) એ વાક્યમાં 'ગો' પદાર્થનો દ્વિતીયાર્થ કર્મતાને વિષે આધેયતા સંબંધ છે; આધેયતાને વૃત્તિત્વ કહે છે. 'આ' પૂર્વક 'ની'નો જે આનયનરૂપ અર્થ તેને વિષે કર્મતાનો નિરૂપકતા સંબંધ છે. યકારોત્તર અકારના પ્રયત્ન અને પ્રેરણા બે અર્થ છે, ત્યાં પ્રયત્નને વિષે આનયનનો અનુકૂળતા સંબંધ છે, પ્રયત્નનો 'त्वं' પદાર્થને વિષે આશ્રયતા સંબંધ છે; પ્રેરણાનો 'त्वं' પદાર્થને વિષે વિષયતા સંબંધ છે. એટલે गोवृत्तिकर्मतानिरूपित आनयनानुकूलप्रयत्नाश्रयः प्रेरणाविषयस्त्वंपदार्थः । એવું વાક્યજ્ઞાન શ્રોતાને થાય છે. આમાં વ્યક્તિવિશિષ્ટ એવાં સકળ પદોનું જ્ઞાન શબ્દપ્રમાણ છે, પદોના જ્ઞાનથી તેના અર્થની સ્મૃતિ એ વ્યાપાર છે અને વાક્યાર્થજ્ઞાન ફળ છે.

આ પ્રકારે લૌકિક વૈદિક વાક્યોથી ઘણાં સ્થાનમાં પદાર્થના સંબંધનું અથવા સંબંધ સહિત પદાર્થોનું જ્ઞાન થાય તે જ ફળ છે. તથાપિ મહાવાક્યથી त्वं પદાર્થના સંબંધી તત્પદાર્થનો અને તત્પદાર્થના સંબંધી त्वं પદાર્થનો બોધ થાય છે એમ માનીએ તો असंगोऽयं पुरुषः (આ પુરુષ-બ્રહ્મ-અસંગ-સંગરહિત છે) ઇત્યાદિક શ્રુતિવચનોમાં વેદાંતપ્રતિપાદ્ય બ્રહ્મને અસંગતા કહી છે, તેનો બાધ થશે; માટે મહાવાક્યોનું પ્રતિપાદ્ય તો અખંડ બ્રહ્મ જ છે. વાક્યો અખંડાર્થ બોધક થાય છે, એ વિષયે દૃષ્ટાંતાદિ સંક્ષેપશારીરકમાં સ્પષ્ટ કરેલા છે, જેને વિસ્તારના ભયથી અહીં લખ્યાં નથી.

૩૯ : લક્ષણાપ્રકાર

મહાવાકયોને સબધે લક્ષણાનો પ્રકાર વિચારસાગરમા લખ્યો છે, તે ત્યા જોવો પદના શકય સાથેના સબધને લક્ષણા કહે છે, તેથી લક્ષણાપદના પરપરાસબધરૂપ છે પદનો સાક્ષાત્ સબધ તો શકય સાથે જ છે, ને તે શકયનો સબધ લક્ષ્ય સાથે છે એટલે શકય દ્વારા પદનો સબધ હોવાથી લક્ષણાવૃત્તિ પરપરાસબધરૂપ છે એ જ કારણથી ગ્રથકારોએ લક્ષણાવૃત્તિને જઘન્ય* કહી છે જ્યા પદના સાક્ષાત્ સબધરૂપ શક્તિવૃત્તિ ન સભવે, ત્યા પરપરારૂપ લક્ષણાવૃત્તિનો અગીકાર છે, એ જ કારણથી ગ્રથકારોએ લખ્યુ છે કે જ્યા શકયાર્થને વિષે વક્તાનુ તાત્પર્ય ન સભવે, ત્યા લક્ષણાવૃત્તિ માનીને પદનો લક્ષ્યાર્થ માનવો યોગ્ય છે, પણ જ્યા શકય અર્થને વિષે વક્તાનુ તાત્પર્ય સભવે ત્યા તો લક્ષ્યાર્થ માનવો યોગ્ય નથી+

કેવળ લક્ષણા અને લક્ષિત લક્ષણા એમ લક્ષણા બે પ્રકારની છે પદના શકયનો જ્યા સાક્ષાત્ સબધ હોય ત્યા કેવળલક્ષણા, જેમકે ગગાપદની તીરને વિષે લક્ષણા છે, એમા ગગાપદનો શકય જે પ્રવાહ તેનો તીર સાથે સાક્ષાત્ સબધ છે, એટલે ગગાપદની તીરને વિષે કેવળલક્ષણા છે લક્ષિતલક્ષણાનુ ઉદાહરણ એ છે કે 'દ્વિરેફ ગુજારવ કરે છે,' એનો પદશક્તિ અનુસાર અક્ષરાર્થ એ છે કે દ્વિરેફ નામ 'બે રેફ ગુજારવ કરે છે' આવો અર્થ વર્ણરૂપ રેફને વિષે સભવે નહિ, એટલે શકય અર્થને વિષે વક્તાનુ તાત્પર્ય નથી, પણ બે રેફ

---

* અધમ શબ્દ કરતા અધમ

\+ ગગા ઉપર ગ્રામ છે એ વાકયમા ગ્રામનામ ગામડુ ગગા ઉપર છે એનુ તાત્પર્ય નીકળતુ નથી કેમકે ગગાપદનો શબ્દાર્થ જે પ્રવાહ તે ઉપર ગામ હોઈ શકે નહિ ત્યારે શકય સબધથી લક્ષણાવૃત્તિ વડે ગગાપદનો લક્ષ્યાર્થ તીર કરવો પડે છે, ને ગગાતીરે ગામ છે એમ અર્થ થાય છે આવી રીતે લક્ષણા કરવામા તાત્પર્યની અનુપપત્તિ એ જ હેતુ છે, પરતુ તેવી લક્ષણા પણ સર્વત્ર ન ચાને કુશલાદિ શબ્દોમા રૂઢિથી લક્ષણા મપાય છે ત્યા ચાને, અથવા પ્રયોજન હોય ત્યા ચાને એમ ન થાય તો ગમે તે વાક્યનો ગમે તે અર્થ થઈ જાય. પ્રયોજન તે ધ્વનિ આદિ હોવુ જોઈએ જેમકે ગગાતીરે ગ્રામ છે એમ ન કહેતા ગગા ઉપર છે એમ કહેવામા તે ગામના શૈત્યપાવનત્વાદિ બતાવવા રૂપ ધ્વનિનુ પ્રયોજન છે

વાળું જે 'ભ્રમર' એ પદ તેના શક્યાર્થને વિષે દ્વિરેફ્* પદની લક્ષણા છે. એ લક્ષણા કેવળલક્ષણા નથી; કેમકે જે અર્થને વિષે પદના ક્યનો સાક્ષાત્ સંબંધ હોય તે અર્થને વિષે કેવળલક્ષણા થાય છે, રેફ્ પદનો શક્ય 'બે રેફ્' છે, ને તેનો અવયવિતા સંબંધ 'ભ્રમર' દ સાથે છે, અને તે 'ભ્રમર' પદનો શક્તિરૂપ સંબંધ પોતાના વાચ્ય ધુપને વિષે છે; એટલે શક્ય સંબંધી જે ભ્રમરપદ તેનો સંબંધ વાથી દ્વિરેફ્ના શક્યને તેની સાથે પરંપરા સંબંધ છે. એમ આ ને લક્ષિતલક્ષણા છે. યદ્યપિ 'બે રેફ્'ને દ્વિરેફ્ કહેતા નથી, પણ રેફ્વાળા'ને દ્વિરેફ્ કહીએ છીએ; ને બે રેફ્વાળું ભ્રમર પદ છે દ્વિરેફ્પદનું શક્ય છે, ને તેનો મધુપ સાથે સાક્ષાત્ સંબંધ છે ટલે કેવળલક્ષણા સંભવે છે; તથાપિ વ્યાકરણના મતાનુસાર સમાસની× ક્તિથી દ્વિરેફ્ પદનું શક્ય ભ્રમર થાય છે; અને ન્યાય વૈશેષિકાદિકોના માં તો સમાસસમુદાયની શક્તિ જ માની નથી, પણ સમાસસમુ- ના જે અવયવ છે તેની લક્ષણાવૃત્તિથી સમાસમાં અધિક અર્થ ત થાય છે એમ માન્યું છે. 'દ્વિરેફ્' એટલો સમાસસમુદાય છે કોઈ અર્થને વિષે શક્તિ નથી; 'દ્વિ' પદનો અર્થ દ્વિત્વસંખ્યા- શિષ્ટ એટલો છે, 'રેફ્' પદનો અર્થ રેફ્ત્વજાતિવિશિષ્ટ એટલો છે, દના શક્યના અને રેફ્ પદના શક્યના અભેદ સંબંધરૂપ વાક્યાર્થ તો 'દ્વિત્વ સંખ્યાવાળા રેફ્ છે' એટલો જ શક્યાર્થ છે. 'બે ળું' પદ તે દ્વિરેફ્ એવો જે અર્થ તે તો લક્ષણાવૃત્તિ માનીને . છે. પરંતુ આટલો ભેદ છે. ન્યાયવૈશેષિક મતમાં વાક્યની ા માની નથી, કેમકે શક્યસંબંધને લક્ષણા કહેવાય છે, તો પદ- યરૂપ વાક્યની તો કોઈ અર્થને વિષે શક્તિ નથી, એટલે વાક્યના નો અભાવ હોવાથી શક્યસંબંધરૂપ લક્ષણા વાક્યની બને નહિ, જ બને. એ મત પ્રમાણે 'રેફ્' પદની 'રેફ્વાળાં'ને વિષે

* દ્વિરેફ્ શબ્દ એ ઉપરથી થયો છે કે જેમાં બે રેફ્ નામ રકાર છે તે અર્થાત્ ભ્રમર કેમકે તેમાં બે રકાર છે.

× કેમકે દ્વિરેફ્ને બહુવ્રીહિ સમાસ કરીને 'બે રેફ્ છે જેને' એવો અર્થ કે, ત્યારે ભ્રમર એવા તૃતીયપદનો બોધ થયો છે, બાકી દ્વિ અને રેફ્ એ સમુદાયમાં તો 'બેરેફ્' એટલા અર્થ કરતાં વધારે અર્થનો બોધ નથી. રેફ્ એ અર્થવાળા પદની ભ્રમર પદમાં લક્ષણા છે અને ભ્રમરનો શક્યાર્થ છે માટે પરંપરાથી લક્ષિતલક્ષણા માની હતી.

લક્ષણા માનવી જોઈએ. મીમાંસા અને વેદાંતના મતાનુસાર તો વાક્યની પણ લક્ષણા થાય છે વાક્યની લક્ષણા માનવામાં જે દોષ કહ્યા છે તેનો પરિહાર એવો છે કે પદસમુદાયને વાક્ય કહો છો, તો તે સમુદાય કાંઈ પ્રત્યેક પદથી ભિન્ન નથી. એટલે પદોનો જે શક્ય તે જ વાક્યનો શક્ય છે અથવા લક્ષણાને શક્યસંબંધરૂપ ન માનતાં બોધ્યસંબંધરૂપ માનવી જેમ પદની શક્યતા શક્તિવૃત્તિથી બોધ્ય છે, તેમ પરંપરા સંબંધ સહિત પદાર્થરૂપ અથવા પદાર્થોના સંબંધરૂપ જે વાક્યાર્થ તે પણ વાક્યબોધ્ય છે, એટલે પદબોધ્ય સંબંધરૂપ લક્ષણા જેમ પદની થાય છે તેમ વાક્યબોધ્ય સંબંધરૂપ લક્ષણા વાક્યની પણ થાય છે આ મત પ્રમાણે 'દ્વિરેફ' એ સમુદાયની 'બે રેફવાળા'ને વિષે લક્ષણા, અર્થાત્ દ્વિરેફ પદથી લક્ષિત ભ્રમરપદની મધુપને વિષે લક્ષણા હોવાથી લક્ષિતલક્ષણા છે લક્ષિતલક્ષણા પણ લક્ષણામાં જ અંતર્ભૂત છે કેમકે 'દ્વિરેફ' પદનું શક્ય 'બે રેફ' તેનો ભ્રમરપદ સાથે સાક્ષાત્ સંબંધ છે, અને ભ્રમર સાથે ભ્રમરપદ દ્વારા પરંપરાસંબંધ છે, એટલે શક્યસંબંધરૂપ લક્ષણાથી લક્ષિતલક્ષણા ભિન્ન નથી.

વ્યાકરણમતમાં દ્વિરેફપદનું શક્ય બે રેફવાળું ભ્રમરપદ છે, તેનો ભ્રમર સાથે સાક્ષાત્ સંબંધ છે, એટલે એ ઉદાહરણ લક્ષિતલક્ષણાનું નથી, કેવળલક્ષણાનું છે તે મતમાં લક્ષિતલક્ષણાના ઉદાહરણ 'દેવદત્ત સિંહ છે' એ આદિ છે પદોની શક્તિવૃત્તિથી આ સ્થાને એટલો અર્થ પ્રતીત થાય છે કે 'દેવદત્ત સિંહથી અભિન્ન છે,' પણ તે અર્થ સંભવતો નથી, કેમકે પશુત્વજાતિ અને મનુષ્યત્વજાતિ પરસ્પર વિરુદ્ધ છે તેથી તે એક એકને વિષે સંભવે નહિ ત્યારે સિંહ શબ્દની શૂરતા, ક્રૂરતા આદિ ધર્મવાળા પુરુષને વિષે લક્ષણા માનવી, તે પુરુષ સાથે સિંહના શક્યાર્થનો સાક્ષાત્ સંબંધ નથી, એટલે કેવળલક્ષણા તો બનવાની નથી, પણ શૂરતાદિકની સાથે સિંહ શબ્દના શક્યનો આધેયતા સંબંધ છે, અને શક્ય સંબંધી શૂરતાદિકનો પુરુષ સાથે આશ્રયતા સંબંધ છે પરંતુ સિંહની શૂરતા અને પુરુષની શૂરતાનો અભેદ માનીએ તો તો સિંહની શૂરતાનો દેવદત્તને વિષે અધિકરણતા સંબંધ થાય, ને જો બે શૂરતાનો પરસ્પર ભેદ માનીએ તો સિંહની શૂરતાનો પુરુષને વિષે સ્વજાતીયશૂરતાધિકરણતાસંબંધ થાય સ્વ એટલે સિંહની શૂરતા (તેની જે શૂરત્વજાતિ તેનું અધિકરણ નામ સ્થાન પુરુષ છે, માટે સ્વજાતીય શૂરતાધિકરણતાસંબંધ થયો) આ પ્રકારે વાક્યનો પરંપરા

સંબંધ હોવાથી સિંહ શબ્દની શૂરતાદિગુણવિશિષ્ટને વિષે લક્ષિતલક્ષણા છે. શક્યના પરંપરાસંબંધને લક્ષિતલક્ષણા કહે છે. યદ્યપિ લક્ષિતલક્ષણા શબ્દથી ઉક્ત અર્થની સિદ્ધિ ક્લિષ્ટ છે, કેમકે લક્ષિતલક્ષણા શબ્દનો રૂઢાર્થ તો શક્યની પરંપરાસંબંધરૂપ કોશાદિકમાં આપેલો છે નહિ. અને ઉક્ત જે અર્થ તે તો યોગવૃત્તિથી સિદ્ધ થાય છે, કેમકે 'લક્ષિતની લક્ષણા' તે લક્ષિતલક્ષણા એવો ષષ્ઠી સમાસ કરીએ તો લક્ષિત કહેતાં લક્ષણાવૃત્તિથી પ્રતીત એવું જે, તેની લક્ષણા તે લક્ષિતલક્ષણા એવો અર્થ સિદ્ધ થાય છે. 'દ્વિરેફ ગુંજારવ કરે છે,' 'દેવદત્ત સિંહ છે' ઇત્યાદિક જે લક્ષિતલક્ષણાનાં ઉદાહરણ કહ્યાં ત્યાં ઉક્ત સ્વરૂપ લક્ષિતલક્ષણા સંભવતી નથી, કેમકે જો દ્વિરેફપદથી ભ્રમરપદ લક્ષિત થાય, અને ભ્રમરપદની પાછી મધુકર સાથે લક્ષણા હોય, તો ઉક્ત પ્રકાર લક્ષિતલક્ષણા બને; પણ તે ઉભયમાં વાત છે નહિ. યદ્યપિ દ્વિરેફપદના શક્યનો સંબંધ ભ્રમરપદ સાથે છે તથાપિ ભ્રમરપદ દ્વિરેફ પદથી લક્ષિત નથી, કેમકે વક્તાના તાત્પર્યનું વિષય એવું જે શક્યસંબંધી તે લક્ષિત થાય છે, કેવળ શક્ય સંબંધી લક્ષિત થતું નથી. જો કેવળ શક્ય સંબંધી લક્ષિત થાય તો ગંગા પદના શક્યના સંબંધી મીનાદિક અનેક છે તે સર્વ ગંગાપદથી લક્ષિત થવા જોઈએ (જે થતા નથી, પણ વક્તાના તાત્પર્યનો વિષય એવો તીર જ લક્ષિત થાય છે). માટે વક્તાના તાત્પર્યનું વિષય એવું જે શક્યસંબંધી તે લક્ષિત થાય છે, એ નિયમ યોગ્ય છે; ગંગા પદ શક્યસંબંધી તો અનેક છે, પણ 'ગંગા ઉપર ગ્રામ' આ વાક્યમાં શ્રોતાને ગંગાપદથી તીરનો જ બોધ થાય છે, તો તાત્પર્યવિષયક શક્યસંબંધી તીર જ છે, એટલે ગંગાપદથી તીર જ લક્ષિત છે. મીનાદિક પણ શક્યસંબંધી તો છે, પણ તાત્પર્યવિષય નથી, માટે ગંગાપદથી લક્ષિત નથી. એ જ પ્રમાણે દ્વિરેફપદનું શક્યસંબંધી તો ભ્રમરપદ છે, પરંતુ દ્વિરેફપદથી ભ્રમરપદનો બોધ શ્રોતાને થાય એવું વક્તાનું તાત્પર્ય નથી, દ્વિરેફપદથી ભ્રમરપદનો શક્ય જે મધુપ તેનો બોધ શ્રોતાને થાય એવું વક્તાનું તાત્પર્ય છે. ત્યારે દ્વિરેફ પદના શક્યનું ભ્રમરપદ છે; વક્તાના તાત્પર્યનો વિષય ન હોવાથી દ્વિરેફ પદથી ભ્રમરપદ લક્ષિત નથી. અથવા ગમે તે પ્રકારે પણ દ્વિરેફ પદથી ભ્રમરપદ લક્ષિત છે એમ માની લઈએ તોપણ ભ્રમરપદની શક્તિ મધુપ વિષે છે, તો તેની લક્ષણા કહેવી એ અસંગત છે. આમ જોતાં 'લક્ષિતની લક્ષણા' (लक्षितस्य भ्रमरपदस्य लक्षणा) તે લક્ષિત

લક્ષણા એવો જે ષષ્ઠીસમાસથી અર્થ કર્યો હતો તે ઉક્ત ઉદાહરણમા ઘટતો નથી

તે જ રીતે 'દેવદત્ત સિંહ છે' એ ઉદાહરણમા પણ એ અર્થ સભવતો નથી સિંહવૃત્તિ શૂરતાદિક સિંહ શબ્દના શકયસબધી તો છે, પણ સિંહ શબ્દથી શૂરતાદિકનો બોધ શ્રોતાને થાય એવુ વક્તાનુ તાત્પર્ય નથી, સિંહ શબ્દથી સિંહસદશ પુરુષ એટલો બોધ શ્રોતાને થાય એવુ વક્તાનુ તાત્પર્ય છે આમ છે માટે શકયસબધી છતા પણ શૂરતાદિક ગુણો ઉક્ત તાત્પર્યના વિષય ન હોવાથી સિંહ શબ્દથી લક્ષિત છે એમ માની લઈએ તોપણ તેની લક્ષણા કહેવી એ વાત વિરુદ્ધ છે કેમકે શક્તિ અને લક્ષણા ઉભય વર્ણાત્મક શબ્દને હોય છે, શૂરતાદિક ગુણ શબ્દરૂપ નથી, એટલે તેની શક્તિ કે લક્ષણા સભવે નહિ

આ પ્રકારે लक्षितस्य भ्रमरपदस्य लक्षणा लक्षितलक्षणा અને लक्षितस्य शूरतादिगुणसमुदायस्य लक्षणा लक्षितलक्षणा એવો લક્ષિતલક્ષણા શબ્દનો અર્થ ષષ્ઠીસમાસનો આશ્રય કરીને થાય છે, ત્યા શકયના પરપરા સબધનો લક્ષિતલક્ષણા એ શબ્દથી બોધ થતો નથી ઉક્ત બન્ને ઉદાહરણોમા શકયનો પરપરાસબધ તો મધુપ અને પુરુષ એમને વિષે છે, અને પૂર્વોક્ત રીતિથી લક્ષિતલક્ષણા શબ્દનો યોગાર્થ સભવતો નથી, તથાપિ હવે કહીએ છીએ તે રીતિથી લક્ષિતલક્ષણા શબ્દનો યોગાર્થ, ષષ્ઠીસમાસનો આશ્રય કરીને જ, 'શકયનો પરપરાસબધ' એટલો સભવે છે.

યદ્યપિ લક્ષિત શબ્દનો અર્થ વક્તાના તાત્પર્યનો વિષય એવો શકયસબધી એટલો છે, તથાપિ ભાગત્યાગ લક્ષણાથી* વક્તૃતાત્પર્ય વિષય' એટલા ભાગનો ત્યાગ કરતા અહી લક્ષિત શબ્દનો અર્થ 'શકયસબધી' એટલો જ થાય છે તેમજ લક્ષણા શબ્દનો અર્થ 'શકય સબધ' એટલો છે તેમાથી 'શકય' એટલા ભાગનો ત્યાગ કરતા, ભાગત્યાગલક્ષણાથી લક્ષણા શબ્દનો અર્થ 'સબધમાત્ર' એટલો થાય છે ત્યારે લક્ષિત કહેતા શકયસબધી તેની લક્ષણા કહેતા તેનો સબધ તે લક્ષિતલક્ષણા એમ અર્થ થયો આ પ્રકારે કેવળ યોગ વૃત્તિથી જ, લક્ષિતલક્ષણા એ શબ્દનો અર્થ 'શકયસબધીનો સબધ' એટલો થાય છે અથવા લક્ષિતશબ્દની તો શકયસબધી એટલા

* એ લક્ષણાનુ સ્વરૂપ લક્ષણાભેદ(૪૭)ના પ્રકરણમા આગળ સમજાશે

અર્થને વિષે ભાગત્યાગ લક્ષણા છે તે ઠીક છે, પણ લક્ષણા શબ્દનો અર્થ શક્યસંબંધ છે, તેની સંબંધમાત્ર વિષે લક્ષણા ન માનતાં, लक्षितेन लक्षणा લક્ષિતલક્ષણા, એમ તૃતીયાસમાસ માનીએ તોપણ ઇષ્ટાર્થ સિદ્ધ થાય છે. लक्षितेन એટલે શક્યસંબંધી દ્વારા लक्षणा કહીએ. શક્યનો સંબંધ તે લક્ષિતલક્ષણા એમ અર્થ થયો. શક્યનો સંબંધ કહીંક સાક્ષાત્ થાય છે, કહીંક શક્યસંબંધી દ્વારા થાય છે. 'દ્વિરેફ ગુંજારવ કરે છે' ઇત્યાદિમાં 'દ્વિરેફ' પદના શક્ય જે 'બેરેફ' તેનો 'મધુપ' સાથે સાક્ષાત્ સંબંધ નથી, કિંતુ શક્યસંબંધી જે 'ભ્રમર' પદ તેનો સંબંધી 'મધુપ' છે; એટલે દ્વિરેફ પદનો શક્યાર્થ જે બે રેફ તેને ભ્રમરપદ દ્વારા મધુપ સાથે સંબંધ છે. તેમ જ સિંહ શબ્દના શક્યના સંબંધી જે શૂરતાદિક ગુણ તેમના દ્વારા સિંહ શબ્દના શક્યનો સંબંધ શૂરતાદિક ગુણવિશિષ્ટને વિષે છે; એટલે સિંહ શબ્દના લક્ષિત કહેતાં શક્યસંબંધી જે શૂરતાદિક ગુણ, તેમના દ્વારા, લક્ષણા કહેતાં સિંહ શબ્દના શક્યનો સંબંધ પુરુષને વિષે છે. જો ષષ્ઠીસમાસ માનીએ તો લક્ષિતશબ્દ અને લક્ષણાશબ્દ ઉભયમાં ભાગત્યાગલક્ષણા માનવી પડે છે; અને તૃતીયાસમાસ માનીએ તો લક્ષણાશબ્દનો મુખ્યાર્થ રહે છે, માત્ર લક્ષિતશબ્દમાં ભાગત્યાગલક્ષણા માનવી પડે છે; પરંતુ કર્મધારયસમાસ માનીએ તો લક્ષિતશબ્દ તે લક્ષણ શબ્દ ઉભયનો મુખ્ય યોગાર્થ રહે છે, ભાગત્યાગલક્ષણા માનવી પડતી નથી. અવયવની શક્તિથી જે શબ્દ પોતાના અર્થને જણાવે તેને યૌગિકશબ્દ કહેવાય છે. જેમકે 'પાચક' એ શબ્દ છે, તેમાં 'પાચ' એટલા અવયવનો 'પાક' એવો અર્થ છે. અને 'અક' અવયવનો 'કર્તા' એવોઅર્થ છે. એટલે અવયવશક્તિથી જ 'પાકકર્તા' એવો પાચક શબ્દનો અર્થ થાય છે, અને 'પાચક' શબ્દ યૌગિક છે.* અવયવશક્તિને યોગ કહે છે. કોઈ પણ શાસ્ત્રનો જે અસાધારણ સંકેત તેને પરિભાષા કહેવાય છે, અને પરિભાષાનુસાર અર્થબોધક શબ્દને પારિભાષિક શબ્દ કહેવાય છે. હવે લક્ષિત એ શબ્દમાં 'લક્ષ'અને 'ઇત' એ બે અવયવ છે. તેમાં લક્ષ શબ્દનો અર્થ 'લક્ષણ' એટલો છે, ઇત શબ્દનો અર્થ 'સંબંધી' એટલો છે; એટલે 'લક્ષિત

* યૌગિકથી ઊલટા પ્રકારના શબ્દોને રૂઢ શબ્દો કહે છે. કુશલ એટલે કુશને લનારુ ભેગા કરનાર એટલો જ યોગાર્થ છે, પણ લક્ષણાનો આશ્રય કરીને રૂઢિમાં તેનો અર્થ ચતુર એવો માન્યો છે, એ રૂઢાર્થ છે, કોઈ શબ્દોમાં યોગ અને રૂઢિ ઉભયનો પણ આશ્રય હોય છે, જેમકે પંકજ.

સબધી' એ અર્થનો બોધ કરનાર 'લક્ષિત' એ શબ્દ યૌગિક છે, ને 'લક્ષણવાળુ' એટલો લક્ષિત શબ્દનો અર્થ છે. તેમજ શક્યસબધ એટલે લક્ષણા એવો શાસ્ત્રનો સકેત છે, એટલે લક્ષણાશબ્દ પરિભાષાનુસાર શક્યસબધરૂપ અર્થનો બોધક હોવાથી પારિભાષિક છે. હવે लक्षिता चासौ लक्षणा લક્ષિતલક્ષણા એવો કર્મધારયસમાસ થાય છે, અને 'લક્ષણવાળી લક્ષણા' એટલો અર્થ એ સમાસથી સિદ્ધ થાય છે જે અસાધારણ ધર્મ× તે લક્ષણ કહેવાય ને શક્યસબધ તે લક્ષણા કહેવાય, એટલે લક્ષણાનો અસાધારણ ધર્મ 'શક્ય સબધત્વ' થયો, તે જ લક્ષણાનુ લક્ષણ કહેવાય યદ્યપિ શક્યનો સંબધ સાક્ષાત્ અને પરપરાભેદે કરીને બે પ્રકારનો છે, તથાપિ સબધનુ સાક્ષાત્ કિંવા પરપરિતપણુ લક્ષણાના લક્ષણમા પ્રવિષ્ટ નથી, કેવળ સાક્ષાત્પરપરા સબધત્વ રૂપેજ લક્ષણાના લક્ષણમા સબધમાત્રની વિવક્ષા છે, એથીજ 'શક્યસબધ' તે લક્ષણા એમ કહ્યું છે, શક્યનો સાક્ષાત્ સબધ તે લક્ષણા એમ કહ્યુ નથી. ઘણાક સ્થાનમા શક્યના સાક્ષાત્ સંબધરૂપે પણ લક્ષણા છે, 'દ્વિરેફ ગુજારવ કરે છે', 'દેવદત્ત સિંહ છે' ઇત્યાદિમા સાક્ષાત્ સબધ છે નહિ, તથાપિ સાક્ષાત્ કે પરપરા એ અશ લક્ષણાલક્ષણમા ઇષ્ટ નથી, સબધમાત્ર ઇષ્ટ છે. આ રીતે લક્ષિતા કહેતા શક્યસબધત્વરૂપ સ્વલક્ષણવાળી લક્ષણા તે લક્ષિત-લક્ષણા એમ એ શબ્દનો અર્થ થયો એ અર્થ પરપરાસબધ સ્થલમાં સભવે છે યદ્યપિ લક્ષિતલક્ષણા શબ્દનો ઉક્ત અર્થ સાક્ષાત્ સબધ સ્થલમા પણ સભવે છે તથાપિ લક્ષિતાલક્ષણા લક્ષિતલક્ષણા એમ કહેવાનુ તાત્પર્ય એમ છે કે शक्यसाक्षात्त्वविशिष्टसंबंधरहिता केवलशक्य संबंधत्वस्वरूपलक्षणवती लक्षणा लक्षितलक्षणा (શક્યસબધમા જે સાક્ષાત્વ અશ છે તે યુક્ત સબધરહિત કેવલ શક્યસબધત્વમાત્રરૂપ લક્ષણવાળી લક્ષણા તે લક્ષિતલક્ષણા) એટલે એમા કેવલ લક્ષણાનો સમાસ થતો નથી આ પ્રકારે કર્મધારય સમાસનો આશ્રય કરવાથ અર્થ થાય છે

× એ વિષય આ ગ્રથના આરભે જ ચર્ચાયેલો છે તે યાદ લાવવો

૪૦ : ગૌણીવૃત્તિ

કેટલાએક ગ્રંથોમાં આવું લખ્યું છે: 'દેવદત્ત સિંહ છે' ઇત્યાદિ વાક્યોમાં સિંહાદિ શબ્દ ગૌણી વૃત્તિથી પુરુષાદિકના બોધક છે; જેમ શક્તિ અને લક્ષણા બે પદની વૃત્તિ છે તેમ ગૌણી પણ ત્રીજી વૃત્તિ છે. પદના શક્યાર્થમાં જે ગુણ હોય, તે ગુણવાળા અશક્ય એવા અર્થને વિષે તે પદની ગૌણીવૃત્તિ કહેવાય છે. સિંહ પદના શક્યમાં શૂરતાદિક ગુણ છે, તે ગુણવાળો, સિંહ શબ્દનો અશક્ય એવો જે પુરુષ, તેને વિષે સિંહ શબ્દની જે વૃત્તિ તે ગૌણીવૃત્તિ પરંતુ એ વૃત્તિનો, હમણાં જ કહ્યો તે પ્રકારે લક્ષણાવૃત્તિમાં અંતર્ભાવ છે.

૪૧ : વ્યંજનાવૃત્તિ

અલંકારગ્રંથોમાં ચોથી વ્યંજનાવૃત્તિ લખી છે, તેનું ઉદાહરણ: શત્રુને ઘેર ભોજન કરવા જનાર પુરુષને તેનો હિતચિંતક કહે કે 'વિષ ખા.' ત્યાં શક્તિવૃત્તિથી વાક્યાર્થ તો 'વિષનું ભોજન કર' એટલો જ છે, વક્તાનું તાત્પર્ય 'ભોજન ન કરવું' એ અર્થ ઉપર છે; 'ભોજન કર' એવી ભાવરૂપ શક્તિવાળા 'ખા' એ પદનો, 'ભોજન ન કરવું' એવા અભાવ સાથે સંબંધ બને નહિ, તેથી લક્ષણાવૃત્તિનો પણ આશ્રય કરાય એમ નથી; આમ હોવાથી શત્રુગૃહથી ભોજનની નિવૃત્તિ એવો એ વાક્યનો જે અર્થ તે વ્યંગ્યાર્થ છે. વ્યંજનાવૃત્તિથી જે અર્થ પ્રતીત થાય તે વ્યંગ્યાર્થ કહેવાય. બીજું ઉદાહરણ: સંધ્યાકાળે અનેક પુરુષોને નાના પ્રકારની પ્રવૃત્તિ ઉપજાવનાર નિમિત્તરૂપે કોઈએ એવું વાક્ય કહ્યું કે 'સૂર્ય અસ્ત પામ્યો;' તે સાંભળીને અનેક પુરુષ અનેક પ્રકારનાં પોતપોતાનાં કર્તવ્ય જાણી તે તે કાર્યમા પ્રવૃત્ત થાય છે. એ સ્થાને પણ અનેક પુરુષોને પોતપોતાનાં કર્તવ્યનો બોધ વ્યંજનાવૃત્તિથી થાય છે. એ પ્રકારે વ્યંજનાવૃત્તિનાં અનેક ઉદાહરણ કાવ્યપ્રકાશ, કાવ્યપ્રદીપ આદિ ગ્રંથોમાં મમ્મટ, ગોવિંદભટ્ટ આદિએ લખ્યાં છે, ને તે બધાં ઘણે ભાગે શૃંગારરસવાળાં છે તેથી અહીં લખ્યાં નથી.

ન્યાયગ્રંથોમાં વ્યંજનાવૃત્તિનો પણ લક્ષણાવૃત્તિમાં અંતર્ભાવ કહ્યો છે. આલંકારિકો જે કહે છે કે શક્યસંબંધી અર્થનો તો બોધ લક્ષણાવૃત્તિથી સંભવે છે, પણ શક્ય અર્થના સંબંધી અર્થને વિષે લક્ષણા સંભવતી નથી; માટે તે અર્થની શબ્દથી પ્રતીતિ થવાના હેતુથી વ્યંજના-

વૃત્તિ માનવી જોઈએ; તેનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે. સાક્ષાત્ અને પરંપરા એમ સબંધ બે પ્રકારનો છે, તેમાં સાક્ષાત્ સંબંધ તો પરસ્પર કોઈ કોઈનો જ થાય છે, સર્વનો થતો નથી, અને પરંપરાસંબંધ તો સર્વ પદાર્થનો સર્વ પદાર્થ સાથે સંભવે છે; વિશેષ તો શું કહીએ પણ ગોત્વ અને અશ્વત્વનો પણ પરસ્પર વ્યધિકરણતા× સંબંધ છે; ઘટાભાવ અને ઘટનો પરસ્પર–વિરોધ છે, તોપણ ઘટાભાવનો ઘટ સાથે (–માં) પ્રતિયોગિતા સંબંધ છે, અને ઘટનો પોતાના અભાવ સાથે (–માં) સ્વવૃત્તિપ્રતિયોગિતાનિરૂપકતા સંબંધ છે. એમ સર્વ પદાર્થોનો પોતપોતાને વિષે પરંપરાથી સંબંધ સંભવે છે એટલે વ્યંગ્ય અર્થ પણ શક્યસંબંધી હોવાથી લક્ષ્યમાં અંતર્ભૂત છે. વળી વ્યંજનાવૃત્તિનું પ્રતિપાદન કાવ્યપ્રકાશમાં તથા તેની ટીકામાં જયરામ ભટ્ટાચાર્યાદિએ લખ્યું છે, તેમજ કાવ્યપ્રદીપમાં અને તેની ટીકા ઉદ્યોતમાં નાગોજી ભટ્ટે લખ્યું છે, તેનું પણ ખંડન ન્યાયગ્રંથોમાં લખેલું છે, અને વ્યાકરણ-ગ્રંથોમાં પણ કહીં કહીં ખંડન લખ્યું છે, કહીં કહીં મંડન લખ્યું છે.* અદ્વૈતસિદ્ધાંતમાં ખંડન કે મંડન એકેનો આગ્રહ નથી, એટલે પ્રતિ-પાદનનો પ્રકારમાત્ર અહીં જણાવી ખંડનાદિવિસ્તાર કર્યો નથી.

૪૨ : લક્ષણાભેદ

સર્વ મતસંમત તો શક્તિ અને લક્ષણા બે વૃત્તિ ઠરે છે; અને મહાવાક્યોના અર્થનું નિરૂપણ કરવામાં પણ તે બેનો જ ઉપયોગ છે. શક્તિનું નિરૂપણ થઈ ગયું, તેમ જ શક્ય સાથે સાક્ષાત્ તથા પરંપરા સંબંધથી કેવલલક્ષણા અને લક્ષિતલક્ષણા એમ બે પ્રકારની લક્ષણા પણ બતાવી. પરંતુ લક્ષણા પુનઃ ત્રણ પ્રકારની છે : જહલ્લક્ષણા, અજ-હલ્લક્ષણા, ભાગત્યાગલક્ષણા.

જ્યાં શક્યની પ્રતીતિ થાય નહિ, કેવલ શક્યસંબંધીની જ પ્રતીતિ થાય ત્યાં જહલ્લક્ષણા. જેમ કે 'વિષ ખા' એ વાક્યમાં

× એટલે ભિન્નભિન્ન અધિકરણને વિષે રહેવાપણારૂપ સંબંધ. ગોત્વનું અધિકરણ અશ્વત્વના અધિકરણથી ભિન્ન છે, માટે તે બેનો વ્યાધિકરણતા સંબંધ છે.

* નૈયાયિકો તો વ્યંજનાને અનુમતિમાં ગણી લે છે, અને વ્યતિરેકાનુમાનથી તેની ગતાર્થતા સાધે છે.

શક્ય જે વિષભોજન તેનો ત્યાગ કરીને શક્યસંબંધી એવી જે 'ભોજનનિવૃત્તિ' તેની પ્રતીતિ હોવાથી જહલ્લક્ષણા છે. યદ્યપિ જ્યાં શક્ય અર્થનો સંબંધ ન સંભવે ત્યાં જહલ્લક્ષણાનો અંગીકાર છે, જેમ કે 'ગંગા ઉપર ગ્રામ' એ સ્થાને પદોના શક્ય અર્થોનો પરસ્પર સંબંધ સંભવતો નથી ત્યાં જહલ્લક્ષણા છે, તથાપિ 'વિષ ખા' એ સ્થાનમાં તો શક્ય અર્થનો અન્વય સંભવે છે, મરણ હેતુ છતાં પણ વિષ ખાઈ શકાય તેવું છે, એટલે ભોજનમાં વિષનો અન્વય સંભવે છે (ત્યાં જહલ્લક્ષણા થવી જોઈએ નહિ); એમ કહો તો સમાધાન એ છે કે અન્વયની અનુપપત્તિ તે લક્ષણાનું બીજ નથી, પરંતુ તાત્પર્યાનુપપત્તિ લક્ષણાનું બીજ છે (એટલે 'વિષ ખા' ત્યાં પણ જહલ્લક્ષણા થશે). એ સમાધાન કહ્યું તેનો તત્ત્વાર્થ એમ છે કે અન્વય કહેતાં શક્ય અર્થનો સંબંધ તેની અનુપપત્તિ કહેતાં અસંભવ જ્યાં હોય ત્યાં લક્ષણા થાય એવો નિયમ નથી; જો એવો નિયમ હોત તો 'લઠ્ઠને પેસવા દો' એ વાક્યમાં 'લઠ્ઠ' પદથી 'લઠ્ઠ ધારણ કરનાર' વિષે લક્ષણા થાત નહિ, કેમકે 'લઠ્ઠ'નો 'પેસવા'ની ક્રિયાને વિષે અન્વય સંભવે છે. માટે તાત્પર્યાનુપપત્તિને જ લક્ષણાબીજ માની છે, અન્વયાનુપપત્તિને નહિ. તાત્પર્ય કહેતાં વાક્યકર્તા(વક્તા)ની ઇચ્છા તેની અનુપપત્તિ એટલે શક્ય અર્થનો અસંભવ તે લક્ષણા માનવાનો બીજ કહેતાં હેતુ છે. 'લઠ્ઠને પેસવા દો' એ વાક્યમાં તાત્પર્યાનુપપત્તિ છે, કેમકે લઠ્ઠ એટલે લાકડીનો જે પ્રવેશરૂપ શક્ય અર્થ તેને વિષે વક્તાનું તાત્પર્ય સંભવતું જ નથી, એટલે લઠ્ઠ શબ્દની લઠ્ઠધારીને વિષે લક્ષણા છે, તેમજ મરણહેતુ એવા વિષના ભોજનને વિષે વક્તાનું તાત્પર્ય સંભવતું નથી, એટલે ભોજનનિવૃત્તિ વિષે જહલ્લક્ષણા છે. 'ગંગા ઉપર ગ્રામ' એ સ્થાનમાં તાત્પર્યાનુપપત્તિ પણ* સંભવે છે, અને ગંગાપદશક્ય જે દેવનદીપ્રવાહ તેનો ત્યાગ કરીને શક્યસંબંધી જે તીર તેની પ્રતીતિ થાય છે, એટલે ત્યા જહલ્લક્ષણા જ છે. આ પ્રકારે જ્યાં તાત્પર્યાનુપપત્તિ હોય ત્યાં લક્ષણા માનવી એ નિયમ યથાર્થ છે.

જ્યાં સામાન્ય તીરબોધને વિષે વક્તાનું તાત્પર્ય નથી; પણ 'ગંગાતીર'ના બોધને વિષે વક્તાનું તાત્પર્ય છે, ત્યાં ગંગાપદની ગંગાતીરને વિષે અજહલ્લક્ષણા છે. અજહલ્લક્ષણાનાં સાધારણ ઉદાહરણ

* કેમકે અન્વયાનુપપત્તિ તો સ્પષ્ટ જ છે કે ગંગા શબ્દના શક્ય પ્રવાહ ઉપર ગ્રામ ન હોય.

તેા 'કાક થકી દહીનું રક્ષણુ કરજો' એ ઇત્યાદિ છે×. શકય સહિત સંબંધીની જ્યાં પ્રતીતિ થાય ત્યાં અજહલ્લક્ષણા થાય છે. ભેાજન વાસ્તે દધિરક્ષાને વિષે વકતાનું તાત્પર્ય છે, તે બિડાલાદિથી પણ દધિનું રક્ષણુ કર્યા વિના સિદ્ધ થાય એમ નથી, એટલે 'કાક' પદની દધિ-ઉપઘાતકમાત્રને વિષે અજહલ્લક્ષણા છે; એ જ રીતે 'છત્રધરેા જાય છે' એ સ્થાને પણ છત્રધર પદની છત્રધર સમેત એક આખા સમાજને વિષે અજહલ્લક્ષણા છે. ન્યાયમતમાં નીલાદિક પદેાની ગુણમાત્રને વિષે શકિત છે; નીલો ઘટઃ એ આદિ વાકયેામાં નીલાદિક પદ નીલરૂપવાળાને લક્ષણાથી બેાધ કરે છે; ત્યા પણ શકય સહિત સંબંધીની પ્રતીતિ થાય છે, એટલે અજહલ્લક્ષણા છે અને કેાશકારના મતમાં નીલાદિક પદેાની ગુણ અને ગુણીને વિષે શકિત છે, એટલે લક્ષણા નથી. વેદાંત પરિભાષામા નીલાદિક પદેાની ગુણીને વિષે અજહલ્લક્ષણા કહી છે તે ન્યાયમતાનુસાર છે.

શકય અર્થના એકદેશને ત્યજીને એકદેશનેા બેાધ કરવાનું વકતાનું તાત્પર્ય હેાય ત્યાં ભાગત્યાગલક્ષણા થાય છે. જેમકે 'આ તે દેવદત્ત' (सोऽयं देवदत्तः) એ સ્થાનમાં ભાગત્યાગલક્ષણા છે. 'તે' એમાં નિર્દિષ્ટ જે 'તત્' પદ તેનેા અર્થ કેાઈ પરેાક્ષ વસ્તુ છે, અને 'આ' એમાં નિર્દિષ્ટ જે 'ઇદં' પદ તેનેા અર્થ કેાઈ અપરેાક્ષ વસ્તુ એવેા છે. દેવદત્તપદનેા અર્થ અમુકનામવિશિષ્ટપુરુષ એટલેા છે. તત્પદેાત્તરવિભકિત(જે સઃ એ સંસ્કૃતમાં છે, અને 'તે' એ શબ્દને પણ તે)નેા તત્પદાર્થનેા ઇદંપદાર્થથી અભેદ બતાવવારૂપ અર્થ છે. ઇદંપદાર્થોત્તરવિભક્તિ('આ' એમાં જે વિભક્તિ છે તે, સંસ્કૃતમાં અયં એમાં જે વિભક્તિ છે તે)નેા દેવદત્ત એ પદાર્થ સાથે અભેદ બતાવવારૂપ અર્થ છે. અથવા તત્પદ ઇદંપદની આગળ જે વિભક્તિઓ છે તે નિરર્થક છે. સમાનવિભક્તિવાળાં પદેાના સન્નિધાનથી પદાર્થોના અભેદની પ્રતીતિ થાય છે. આમ હેાવાથી ઉક્ત વાકયનેા અર્થ એવેા થાય છે કે 'પરેાક્ષ વસ્તુથી અભિન્ન એવી અપરેાક્ષ વસ્તુ સ્વરૂપ દેવદત્ત

× કેમકે કાકથકી રક્ષણુ કરેા એમ કહેવામાં એકલા કાગડા જ નહિ, પણુ કાગડા અને બીજાં જનાવર, બિલાડાં આદિ સર્વનેા સમાસ કરવાનું વક્તાનું તાત્પર્ય છે. પેાતાના અર્થને ત્યજ્યા વિના અધિક અર્થનેા આક્ષેપ કરે તે અજહલ્લક્ષણા, ને પેાતાના અર્થને ત્યજીને અન્ય અર્થ બેાધે તે જહલ્લક્ષણા. જહત્=ત્યજનાર, અજહત્=ન ત્યજનાર.

એ નામવાળું શરીર છે.' વાક્યનાં પદોનો શક્યાર્થ તો આ પ્રમાણે છે; પણ તે 'ઉષ્ણ શીતલ છે' એવા અર્થની પેઠે બાધિત છે. (કેમકે અપરોક્ષ અને પરોક્ષની એકતા એકના એક શરીર વિષે એક જ કાલે ઘટે નહિ.) બાધિતાર્થને વિષે વક્તાનું તાત્પર્ય સંભવે નહિ; એટલે તત્પદ, ઇદંપદના શક્યમાંથી પરોક્ષતા અને અપરોક્ષતાના અંશનો ત્યાગ કરીને વસ્તુભાગને વિષે લક્ષણા કરવી, એ જ ભાગત્યાગલક્ષણા.

આ પ્રકારે ત્રિપ્રકારલક્ષણા કહી તે પુનઃ પ્રયોજનવતી અને નિરૂઢ એ ભેદથી બે પ્રકારની છે. જ્યાં શક્તિવાળા પદનો ત્યાગ કરીને વક્તા લાક્ષણિક શબ્દનો પ્રયોગ, કોઈ પ્રયોજન એટલે ફળને લઈને કરે, ત્યાં પ્રયોજનવતી લક્ષણા જાણવી. ગંગાપદની તીરને વિષે જે લક્ષણા છે તે પ્રયોજનવતી લક્ષણા છે. 'તીર ઉપર ગામ' એટલું જ કહેવું સરલ છે, પણ તેટલું કહેવાથી તીરને વિષે શૈત્યપાવનત્વાદિની પ્રતીતિ થતી નથી. ગંગાપદથી તીરનો બોધ કરતાં ગંગાના ધર્મ શૈત્યપાવનત્વાદિ તેમની પ્રતીતિ તીરને વિષે થાય છે. આટલા જ હેતુથી આલંકારિકો વ્યંજનાવૃત્તિને માને છે.* ન્યાયમતમાં શૈત્યપાવનત્વાદિ શાબ્દબોધના વિષય નથી, પણ અનુમિતિના વિષય છે. તે અનુમિતિ એવી કે ગંગાતીર શૈત્યપાવનત્વયુક્ત છે કેમકે ગંગાપદ બોધ્ય છે, (જે ગંગાપદ બોધ્ય નથી તે એવું નથી, જેમકે પાષાણાદિ). સર્વથા+ પ્રયોજનવતી લક્ષણા છે.

પદની જે અર્થને વિષે શક્તિવૃત્તિ હોય નહિ, અને શક્યની પેઠે જ જે અર્થની તે પદથી સર્વને પ્રસિદ્ધ પ્રતીતિ હોય, તે અર્થને વિષે તે પદની પ્રયોજનશૂન્ય નિરૂઢલક્ષણા કહેવાય. જેમ નીલાદિક પદોની કોશની રીતિથી ગુણગુણીને વિષે શક્તિ માનીએ તો ગૌરવદોષ આવે, અને શક્યતાવચ્છેદક એક એક ધર્મની પ્રતીતિ થાય નહિ, માટે ગુણમાત્રને વિષે તેની શક્તિ માનવી પડે છે; પણ 'નીલઘટ' ઇત્યાદિ વાક્ય સાંભળતાં જ સર્વને ગુણી જે ઘટ તેની પ્રસિદ્ધ પ્રતીતિ થાય છે; માટે નીલાદિક પદોને વિષે, પ્રયોજનશૂન્ય નિરૂઢલક્ષણા છે.

* કેમકે પ્રયોજનવતી લક્ષણામાત્રમાં વ્યંજના એ જ પ્રયોજન છે. નિરૂઢ કે પ્રયોજનવતી વિના અન્ય લક્ષણા પણ દોષરૂપ છે. જુઓ કાવ્યપ્રકાશ [illegible] નેયાર્થત્વ દોષ.

+ આગળ ટીકામાં કહ્યું હતું કે નૈયાયિકો વ્યંજનાનો નિર્વાહ [illegible] માનથી કરે છે, તે વ્યતિરેકાનુમાનનું સ્વરૂપ આ છે.

નિરૂઢલક્ષણા તો શક્તિ જેવી જ છે કોઈ વિલક્ષણ અનાદિતાત્પર્ય હોય ત્યા નિરૂઢ લક્ષણા હોય છે×

જ્યા પ્રયોજન અથવા અનાદિ તાત્પર્ય એકે હોય નહિ, પણ ગ્રથકાર પોતાની ઇચ્છાથી જ લાક્ષણિક શબ્દનો પ્રયોગ કરે ત્યા ત્રીજી એક ઐચ્છિકલક્ષણા પણ થાય છે પરતુ અનાદિ તાત્પર્ય અથવા પ્રયોજન વિના લાક્ષણિક શબ્દના પ્રયોગને વિદ્વાનો યોગ્ય કહેતા નથી એટલા જ કારણથી કાવ્યપ્રકાશાદિ સાહિત્યગ્રથોમા નિરૂઢલક્ષણા અને પ્રયોજનવતી લક્ષણા એ બે ભેદ ઉદાહરણ સહિત લખ્યા છે, ઐચ્છિક લક્ષણા લખી નથી ગદાધરભટ્ટાચાર્યાદિકોએ ઐચ્છિક લક્ષણા લખી છે તેમનુ તાત્પર્ય ઐચ્છિક લક્ષણાની સભાવના માત્ર કરવા ઉપર છે, ઐચ્છિક લક્ષણાનો પ્રયોગ યોગ્ય છે એમ કહેવા ઉપર નથી લક્ષણાના અતરૂભેદ મમ્મટ ભટ્ટાદિએ બહુ બહુ લખ્યા છે, તથાપિ વેદાત ગ્રથોમા તે કઈ લખ્યા નથી, એટલે તેનો અહી વિસ્તાર કર્યો નથી.

૪૩ : શાબ્દબોધહેતુતા

જેમ શક્યતાવચ્છેદકને* વિષે શક્તિ માની છે તેમ લક્ષ્યતાવચ્છેદક તીરત્વાદિને વિષે ગગાપદની લક્ષણા માની નથી, લક્ષણાવૃત્તિ તો વ્યક્તિ માત્રને વિષે જ થાય છે, અને પદની વૃત્તિ વિના પણ લક્ષ્યતાવચ્છેદકની સ્મૃતિ થઈ શાબ્દબોધ થાય છે આ વાત શબ્દાર્થ નિર્ણયના ગ્રથોમા પ્રતિપાદન કરી છે મીમાસાના મતમા લાક્ષણિક શબ્દથી લક્ષ્ય અર્થની સ્મૃતિ તો થાય છે, પણ લક્ષ્ય અર્થના શાબ્દ બોધનુ હેતુ લાક્ષણિક પદ નથી લાક્ષણિક પદની સમીપ જે પદાતર તે

× કુશળ એ ઉદાહરણ આગળ ટીકામા ત્રેવણ વખત અપાઈ ગયુ છે એ નિરૂઢ લક્ષણાનુ ઉદાહરણ છે એમા વિલક્ષણ અનાદિ તાત્પર્ય છે આદિ તાત્પર્ય એટલે રૂઢિ અને વિલક્ષણતા તેના મૂળ અર્થ અને લાક્ષણિક અર્થ વચ્ચે જે હોય તે

* અન્યૂનાનતિરિક્ત પ્રદેશવાળુ તે અવચ્છેદક એ વાત આગળ ચાલી ગઈ છે તે સ્મરવી 'ગૌ'નુ અવચ્છેદક ગોત્વ, તીરનુ અવચ્છેદક તીરત્વ ઇત્યાદિ અવચ્છેદકત્વનો વિચાર અહી એવા કારણથી પ્રાપ્ત થયો કે શાબ્દબોધમા, જાતિ વિશિષ્ટ વ્યક્તિનો બોધ પદથી થાય છે એમ છેવટ આપણે માનીને આવ્યા છીએ ગો પદથી ગોત્વવિશિષ્ટ ગો વ્યક્તિનુ જ્ઞાન થાય છે, એટલે એ શાબ્દ બોધનું ગોત્વ એ અવચ્છેદક છે

પોતાના શક્યાર્થના શાબ્દબોધનો તેમ લક્ષ્યાર્થના શાબ્દબોધનો હેતુ થાય છે. જેમકે 'ગંગા ઉપર ગામ' એ વાક્યમાં ગંગાપદ તીરને વિષે લાક્ષણિક છે, એટલે તીરની સ્મૃતિનું તે હેતુ છે, પણ તીર વિષે શાબ્દબોધનું હેતુ નથી; તીર વિષે શાબ્દબોધનું હેતુ તેમ જ પોતાના શક્ય અર્થ વિષે શાબ્દબોધનું હેતુ 'ગ્રામ' એ પદ છે. આ મતને એવી યુક્તિથી સાધે છે કે લાક્ષણિક શબ્દને શાબ્દબોધજનકતા માનીએ તો સકળ શાબ્દબોધજનકતાના અવચ્છેદક ધર્મનો લાભ થવાનો નહિ, કેમકે મીમાંસાના મતમાં લાક્ષણિક પદોને વિષે શાબ્દબોધજનકતા જ માની નથી, કેવળ શક્તપદોને વિષે જ માની છે, એટલે શાબ્દબોધ-જનકતાની અવચ્છેદક શક્તિ છે; અને લાક્ષણિક પદોને પણ શાબ્દબોધ જનકતા માને તો તે જનકતા કરતાં શક્તિ ન્યૂનવૃત્તિ થઈ જાય જેથી શાબ્દબોધજનકતાનું અવચ્છેદક જડે નહિ. જે જેનાથી ન્યૂનદેશવૃત્તિ તેમ અધિકદેશવૃત્તિ ન હોય પણ કેવળ સમાનદેશવૃત્તિ હોય તે તેનું અવચ્છેદક થાય. શાબ્દબોધની જનકતા સકળ શક્તપદોમાં છે, તેના સમાનદેશમાં શક્તિ રહે છે, એટલે શક્તિ શાબ્દબોધની જનકતાની અવચ્છેદક થાય છે. લાક્ષણિક પદોમાં પણ શાબ્ધબોધની જનકતા માનો તો લાક્ષણિક પદોમાં શક્તિ તો છે નહિ, ને શાબ્દબોધજનકતા આવી, એટલે (શક્તિ, શાબ્દબોધની જનકતા કરતાં) ન્યૂનદેશવૃત્તિ થઈ, તેથી શક્તિ શાબ્દબોધજનકતાની અવચ્છેદક થઈ શકશે નહિ, અને શક્ત તેમ લાક્ષણિક સર્વ પદોમાં રહેનારો એક ધર્મ કોઈ છે નહિ (કે જેને શાબ્દબોધજનકતાને સર્વત્ર કામ આવે તેવો અવચ્છેદક માની શકાય), એટલે શાબ્દબોધજનકતા નિરવચ્છેદક થઈ જશે. નિરવચ્છેદક જનકતા વ્યર્થ છે; દંડકુલાલાદિને વિષે ઘટની જનકતા છે, તો તે જનકતાનાં અવચ્છેદક દંડત્વ કુલાલત્વાદિક છે; પણ નિરવચ્છેદક જનકતા તો કેવળ અપ્રસિદ્ધ છે.

આમ હોવાથી લાક્ષણિક પદોને શાબ્દબોધજનકતા માની નથી, અને ઉક્ત યુક્તિ માની છે; આ મીમાંસાનો મત છે, અને અદ્વૈત વાદના મતથી અતિ વિરોધી છે; કેમકે મહાવાક્યોમાં સકળ પદો લાક્ષણિક છે, તેનાથી આ મીમાંસા મતાનુસાર તો શાબ્દબોધની અનુપપત્તિ જ થવાની. આમ હોવાથી આ મતનું ખંડન અવશ્ય કરવું જોઈએ. 'ગંગા ઉપર ગ્રામ' આ વાક્યમાં 'ગ્રામ' પદથી તીર વિષે શાબ્દબોધ માનો છો, ત્યારે ગ્રામપદની તીર વિષે પણ શક્તિ હોવી

જોઈએ; કેમકે જે પદ, લક્ષણા વિના, જે અર્થનો શાબ્દબોધ કરે તે પદની તે અર્થને વિષે શક્તિ જ માનવી જોઈએ. એ જ સર્વત્ર નિયમ છે. મીમાંસક મતમાં ગ્રામ પદ, લક્ષણા વિના જ, તીર વિષે શાબ્દબોધજનક થાય છે, તેથી તેની તીર વિષે શક્તિ હોવી જોઈએ. વળી એવો નિયમ છે કે જે પદમાં જે અર્થની વૃત્તિ હોય તે પદથી તે અર્થવિષય સ્મૃતિ થાય છે, ને તે અર્થવિષય જ તે પદથી શાબ્દબોધ થાય છે. મીમાંસક મતમાં આ નિયમનો પણ ભંગ થશે; કેમકે મીમાંસક મતમાં ગંગાપદની લક્ષણાવૃત્તિ તીરને વિષે અને તીરની સ્મૃતિ ગંગાપદથી, તથાપિ તીરવિષયક શાબ્દબોધ ગંગાપદથી નહિ, પણ ગ્રામપદથી થાય છે; એ ગ્રામપદની તીરને વિષે શક્તિ નથી, લક્ષણા નથી અને ગ્રામપદથી તીરની સ્મૃતિ પણ નથી; એટલે આ મત બુદ્ધિમાનોને હાસ્ય ઉપજાવે તેવો છે. વળી ગ્રામપદથી તીરનો શાબ્દબોધ માનતાં ગ્રામ વિષે શાબ્દબોધ નહિ થાય, કેમકે જ્યાં હરિ આદિ એક પદની અનેક અર્થને વિષે શક્તિ હોય છે, ત્યાં પણ એક સમયે એક પુરુષને એક જ અર્થનો બોધ થાય છે, જો અનેક પદાર્થનો બોધ થતો હોત તો 'હરિ'* એમ કહેવાથી 'વાનર ઉપર સૂર્ય' એવો પણ શાબ્દબોધ થવા જાત. જેમ એકના એક ગ્રામપદથી પરસ્પરસંબંધી એવાં 'ગ્રામ' અને 'તીર' ઉભયનો બોધ થાય છે તેમ એકના એક જ હરિપદથી પરસ્પરસંબંધી એવા વાનર અને સૂર્યનો શાબ્દબોધ થવો જોઈએ. જો એમ કહો કે એક પદથી એક કાળે બે શક્યનો શાબ્દબોધ થાય નહિ, તો એક પદના શક્યની સાથે પોતાના અશક્ય અને અલક્ષ્ય એવા સંબંધનો બોધ થવો તો અત્યંત અશક્ય જ કહેવાય.× માટે મીમાંસાનો મત કેવળ અસંગત છે. અને લાક્ષણિક શબ્દને શાબ્દાનુભવની જનકતા સંબંધી જે દોષ કહ્યો કે શાબ્દબોધજનકતાનું અવચ્છેદક નહિ જડે તેનું એ સમાધાન છે કે શબ્દમાં શક્તિ અને લક્ષણા એવા બે પ્રકારની વૃત્તિ છે, કહીંક અર્થની શક્તિવૃત્તિ છે, કહીંક લક્ષણાવૃત્તિ છે; શાબ્દબોધજનકતા તો શબ્દમાત્રમાં છે, તેમ વૃત્તિ પણ શબ્દ માત્રમાં છે, એટલે શાબ્દબોધજનકતાના સમાનદેશમાં રહેનારી આ

* હરિ શબ્દના અનેક અર્થ છે: ઇંદ્ર, વિષ્ણુ, વાનર, સૂર્ય, અશ્વ, સિંહ ઇત્યાદિ.

× જેમકે પ્રકૃતમાં ગ્રામ શબ્દથી તદશક્ય અને તદલક્ષ્ય એવા તીરસંબંધનો અર્થ કરાય છે.

વૃત્તિ તે જ તેની અવચ્છેદક છે. અથવા શાબ્દબોધજનકતાનું અવચ્છેદક યોગ્યશબ્દત્વ થશે. આ પ્રકારે લાક્ષણિક પદથી પણ શાબ્દબોધ થાય છે એ વાત સિદ્ધ છે.

૪૪ : મહાવાક્યમાં લક્ષણાનો ઉપયોગ

મહાવાક્યમાં જહલ્લક્ષણા અને અજહલ્લક્ષણા લાગતી નથી, પણ ભાગત્યાગલક્ષણા લાગે છે, તેનો પ્રકાર વિચારસાગરમાં લખ્યો છે તે ત્યાં જોવો. મહાવાક્યને લાગતી ભાગત્યાગલક્ષણા લલિતલક્ષણા નથી પણ કેવલલક્ષણા છે, કેમકે લક્ષ્ય જે ચેતન તેની સાથે વાચ્યનો સાક્ષાત્-સંબંધ છે, પરંપરાસંબંધ નથી. જ્યાં ભાગત્યાગલક્ષણા થાય ત્યાં વાચ્યનો એકદેશ લક્ષ્ય હોય છે, ને તે વાચ્યના એકદેશ સાથે વાચ્યનો સાક્ષાત્સંબંધ હોય છે, એટલે કેવલલક્ષણા થાય છે. મહાવાક્યથી જિજ્ઞાસુને અખંડબ્રહ્મનો બોધ થાય એવું ઈશ્વરનું અનાદિ તાત્પર્ય છે, એટલે નિરૂઢ લક્ષણા છે, પ્રયોજનવતી લક્ષણા નથી. અહીં એવી શંકા થાય છે કે વાચ્ય અર્થનું લક્ષ્ય જે ચૈતન્ય તેની સાથે સંબંધ માનીએ તો લક્ષ્ય અર્થમાં જે અસંગતા* છે તેની હાનિ થશે, ને સંબંધ ન માનીએ તો લક્ષણા જ થશે નહિ, કેમકે શક્યસંબંધ કે બોધ્યસંબંધને લક્ષણા કહે છે, તો તે અસંગને વિષે સંભવે નહિ. તેનું આ પ્રકારે સમાધાન છે. વાચ્ય અર્થમાં ચેતન અને જડ બે ભાગ છે, તેમાંનો જે ચેતનભાગ તેનો લક્ષ્ય અર્થ સાથે તાદાત્મ્યસંબંધ છે, સકલ પદાર્થોનો સ્વરૂપને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધ જ છે. વાચ્ય જે ચેતનભાગ તેનું સ્વરૂપ જ લક્ષ્ય-ચેતન છે, એટલે વાચ્યમાં જે ચેતનભાગ તેનો લક્ષ્યચેતન સાથે તાદાત્મ્યસંબંધ છે. વાચ્યમાં જે જડ ભાગ છે તેનો લક્ષ્યચેતન સાથે અધિષ્ઠાનતા સંબંધ છે. કલ્પિતના સંબંધથી અધિષ્ઠાનની સ્વભાવહાનિ થતી નથી, અને તાદાત્મ્યસંબંધથી પણ સ્વભાવની હાનિ થતી નથી, એટલે લક્ષ્ય અર્થગત અસંગતાની હાનિ વગેરે થવાની નથી. બીજી શંકા એવી થાય છે કે તત્પદની× અખંડ ચેતનને વિષે લક્ષણા માનીએ, અને ત્વંપદની પણ અખંડ ચેતનને વિષે લક્ષણા માનીએ તો પુનરુક્તિ દોષ થાય છે, એટલે એ આખું વાક્ય 'ઘટ ઘટ' એની

* असंगोऽह्ययं पुरुषः એ આદિ શ્રુતિ અનુસાર લક્ષ્યાર્થ જે ચેતન તેની અસંગતા શ્રુતિમાં માની છે, તે તૂટશે એમ તાત્પર્ય છે.

× तत्त्वमसि એ મહાવાક્યનો વિચાર ચાલે છે. એમાંનું જે તત્

એકે અપ્રમાણવાચ્ય થઈ જાય છે ત્યારે ઉભય પદનો લક્ષ્ય અર્થ જુદો જુદો માનીએ તો એ વાક્યની અભેદબોધકતા નહિ બને. એ શંકાનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે માયાવિશિષ્ટ અને અંતઃકરણવિશિષ્ટ એ તત્પદ અને ત્વંપદના શક્યાર્થ છે, જે ઉપહિત* છે તે લક્ષ્ય છે જો બ્રહ્મચેતન જ ઉભય પદનું લક્ષ્ય હોય તો પુનરુક્તિ દોષ આવત, પણ બ્રહ્મચેતન લક્ષ્ય નથી, માયાઉપહિત અને અંતઃકરણઉપહિત લક્ષ્ય છે ને તે ઉપાધિના ભેદથી ભિન્ન છે, એટલે પુનરુક્તિ આવતી નથી અને જે બન્ને ઉપહિત તે તો પરમાર્થથી અભિન્ન છે, એટલે એ વાક્યની અભેદબોધકતા સંભવે છે આ રીતે તત્પદાર્થ અને ત્વં પદાર્થનો ઉદ્દેશ્યવિધેય×ભાવ માનતા વાક્યની અભેદબોધકતા નિર્દોષ છે તત્પદાર્થ વિષે જે પરોક્ષતાભ્રમ તેની નિવૃત્તિને અર્થે તત્પદાર્થને ઉદ્દેશીને ત્વંપદાર્થનું વિધાન કર્યું છે, ત્વંપદાર્થ વિષે જે પરિચ્છિન્નતા ભ્રમ તેની નિવૃત્તિને અર્થે ત્વંપદાર્થને ઉદ્દેશીને તત્પદાર્થનું વિધાન કર્યું છે પુનરુક્તિનો પરિહાર કરવા કોઈ ગ્રંથકારનું આ પ્રમાણે પણ તાત્પર્ય છે જો બન્ને પદને ભિન્ન ભિન્ન લક્ષકતા માનીએ તો પુનરુક્તિની શંકા આવે, પણ ભિન્ન ભિન્ન લક્ષકતા જ નથી, પણ મીમાંસકરીતિથી બન્ને પદ મળીને અખંડ બ્રહ્મના લક્ષક છે એ જ હેતુથી પ્રાચીન આચાર્યોએ મહાવાક્યોને પ્રાતિપદિકાર્થમાત્રની બોધકતા કહી છે યદ્યપિ ઉદ્દેશ્યવિધેયભાવશૂન્ય અર્થનો બોધ કરનાર વાક્ય લોકમાં પ્રસિદ્ધ નથી, તથાપિ મહાવાક્યોનો તો અલૌકિક અર્થ છે, એટલે ઉક્ત અપ્રસિદ્ધિ દૂષણ નથી, પણ ભૂષણ છે. જો અપ્રસિદ્ધતાને દોષ ગણીએ તો અસંગી અર્થનો વાક્યથી બોધ તે પણ લોકમાં અપ્રસિદ્ધ જ છે, એટલે અસંગબ્રહ્મની બોધકતા પણ મહાવાક્યોથી થશે નહિ માટે જેમ લોકઅપ્રસિદ્ધ એવી પણ અસંગબ્રહ્મની બોધકતા મહાવાક્યોથી માનીએ છીએ તેમ જ ઉદ્દેશ્યવિધેયભાવશૂન્ય અખંડ અર્થની બોધકતા પણ લોકઅપ્રસિદ્ધ છતાં માનવી જોઈએ આ પ્રકારે લક્ષણાના સંબંધમાં પ્રાચીન આચાર્યોએ બહુ વિચાર કરેલો છે

* માયા એ ઈશ્વરની ઉપાધિ છે, અંતઃકરણ એ જીવની ઉપાધિ છે, માટે ઈશ્વર અને જીવ ઉપહિત છે

× જેના વિષે માર્ક કહેવું વિધાન કરવું તે ઉદ્દેશ, અને એ જે વિધાન તે વિધેય. તત્ત્વમસિ એમાં ત્વંને ઉદ્દેશીને તત્‌નું વિધાન છે, અને તત્‌ને ઉદ્દેશીને ત્વંનું વિધાન છે અભેદબોધ એ ફલ છે.

૪૫: મહાવાક્યોમાં શક્તિવૃત્તિ*

કોઈ આધુનિક ગ્રંથકાર લક્ષણા વિના શક્તિવૃત્તિથી જ મહાવાક્યોની અદ્વિતીય બ્રહ્મબોધકતા માને છે, તેમના કહેવાનો આવો પ્રકાર છે. વિશિષ્ટવાચક પદના અર્થનો અન્ય પદના વિશેષાર્થ સાથે જ્યાં સંબંધ થાય નહિ ત્યાં, પદની શક્તિથી જ વિશેષણનો ત્યાગ કરીને વિશેષ્યની પ્રતીતિ થાય છે. જેમકે 'ઘટ અનિત્ય છે' એ વાક્યમાં ઘટત્વવિશિષ્ટ વ્યક્તિનું વાચક ઘટપદ છે, તેનો અનિત્ય પદાર્થથી અભેદ બાધિત+ છે, એટલે તેનો અનિત્યપદાર્થ સાથે અભેદ સંબંધ થાય નહિ. ત્યારે ઘટત્વરૂપ વિશેષણનો ત્યાગ કરી વ્યક્તિમાત્રની ઘટપદથી સ્મૃતિ થાય છે. અને અનિત્યપદાર્થ સાથે તેના સંબંધના બોધરૂપ શાબ્દબોધ થાય છે. તે જ રીતે 'ઘટમાં ઘટ' એ વાક્યમાં પણ ઘટત્વરૂપ વિશેષણનો ત્યાગ કરીને વિશેષ્ય જે વ્યક્તિ તેની જ ઘટપદથી સ્મૃતિ થાય છે અને તેથી જ શાબ્દબોધ થાય છે. એમ જ 'ઘટમાં રૂપ' એ વાકયમાં પણ ઘટત્વનો ત્યાગ કરી વ્યક્તિમાત્રની જ પ્રતીતિ થાય છે. 'ઘટમાં ઘટ' ત્યાં ઘટની આધેયતા ઘટપદાર્થમાં પ્રતીત થાય છે, અને ઘટત્વમાં તો પોતાનો આશ્રય જે ઘટવ્યક્તિ તેની આધેયતા હોઈ શકે છે, ઘટની આધેયતા અશક્ય છે. માટે ઘટત્વનો ત્યાગ કરતાં વ્યકિતમાત્રમાં ઘટની આધેયતાના સંબંધનો બોધ થાય છે. 'ઘટમાં રૂપ' ત્યાં પણ ઘટત્વનો ત્યાગ કરતાં દ્રવ્યરૂપ વ્યકિતમાત્રને વિષે અધિકરણતા અને રૂપત્વનો ત્યાગ કરતાં ગુણમાત્રમાં આધેયતા પ્રતીત થાય છે. કેમકે ઘટપદાર્થની આધેયતાવાળો રૂપપદાર્થ છે એવો 'ઘટમાં રૂપ' એ વાકયનો અર્થ છે, અને ઘટત્વની તો આધેયતા કશાને વિષે નથી, એટલે ઘટત્વનો ત્યાગ કરી વ્યક્તિમાત્ર એટલો જ ઘટપદનો અર્થ કર્યો. એ ઘટની આધેયતા પછી રૂપત્વજાતિને વિષે નથી; કેમકે રૂપત્વમાં તો રૂપવ્યકિતની આધેયતા છે, માટે રૂપત્વનો ત્યાગ કરીને રૂપમાત્ર જ લીધું; આમ વિશેષણોનો ત્યાગ કરતાં વિશેષ્યના આધારાધેયસંબંધરૂપ શાબ્દબોધ થયો. એમ જ 'ઘટ ઉત્પન્ન થયો' 'ઘટ નષ્ટ થયો' ઇત્યાદિ વાકયોમાં વિશેષણનો ત્યાગ કરી વ્યકિતમાત્ર જ ઘટાદિ

* વેદાંતપરિભાષાકાર ધર્મરાજાધ્વરીન્દ્રનો એ મત છે.

+ કેમકે ઘટત્વ એ જાતિ છે તે અનિત્ય નથી; અને ઘટત્વવિશિષ્ટ ઘટ એમા ઘટત્વ એ વિશેષણ છે.

પદોનો અર્થ છે, કેમકે નિત્ય એવી જે જાતિ તેનાં ઉત્પત્તિવિનાશ બને નહિ.

જેમ ઉદાહૃત વાકયોને વિષે વિશિષ્ટવાચક પદોમાંથી શક્તિબળ વડે જ વિશેષ્યમાત્રનો બોધ થાય છે, તેમ મહાવાકયોને વિષે પણ વિશિષ્ટવાચક પદોમાંથી શક્તિબળ વડે જ માયા અને અંતઃકરણરૂપ વિશેષણનો ત્યાગ કરીને, ચેતનરૂપ વિશેષ્યમાત્રની પ્રતીતિ સંભવે છે. આમ થઈ શકે છે, ત્યારે લક્ષણાનો જે અંગીકાર કર્યો તે નિષ્ફળ છે. પરંતુ થોડોક ભેદ છે: વિશિષ્ટવાચક જે પદ છે તેના વાચ્યનો એકદેશ વિશેષ્ય થાય છે અને એકદેશ વિશેષણ થાય છે. જાતિ વિશેષણ હોય છે, વ્યક્તિ વિશેષ્ય હોય છે. ત્યાં વિશેષ્યભાગનો બોધ તો શક્તિથી થાય પણ કેવળ વિશેષણનો બોધ શક્તિથી થાય નહિ. જો વાચ્યના વિશેષણ માત્રનો પણ વિશિષ્ટવાચક શબ્દની શક્તિથી બોધ થાય તો 'ઘટ અનિત્ય છે' એ વાકયની પેઠે 'ઘટ નિત્ય છે' એ વાકય પણ ઘટપદથી જાતિમાત્રનો બોધ કરીને, અદુષ્ટ* થવું જોઈએ. માટે વિશિષ્ટવાચકપદની શક્તિથી વિશેષ્યમાત્રની જ પ્રતીતિ થાય છે. 'આ તે દેવદત્ત' એ વાકયમાં પણ 'પરોક્ષત્વ' 'અપરોક્ષત્વ' વિશેષણનો ત્યાગ કરીને વિશેષ્યમાત્રની પ્રતીતિ શક્તિવૃત્તિથી જ થાય છે.× આમ ભાગત્યાગલક્ષણાનું કોઈ ઉદાહરણ છે નહિ, એટલે જહલ્લક્ષણા અને અજહલ્લક્ષણા એ બે પ્રકારની જ લક્ષણા માનવી જોઈએ, ભાગત્યાગલક્ષણા વ્યર્થ છે.

વેદાંતપરિભાષામાં ધર્મરાજે પૂર્વપ્રકારથી લક્ષણાનું ખંડન કરીને ભાગત્યાગલક્ષણાનું સ્વરૂપ અને ઉદાહરણ આ પ્રકારે આપ્યું છે. સાપ્રદાયિક રીતિથી, વાચ્યના એકદેશને વિષે વૃત્તિ, એ ભાગત્યાગલક્ષણાનું

* કેમકે ઘટપદથી જો જાતિનો બોધ થતો હોય તો ઘટ નિત્ય છે એમ કહેવામા ઘટત્વ નિત્ય છે એ અર્થ થયો તે રીતે વાકય યથાર્થ છે, કેમકે જાતિ નિત્ય જ છે.

× આ તે દેવદત્ત એમાં 'આ' એ અંશે અપરોક્ષતા છે, અને 'તે' એ અંશે પરોક્ષતા છે; કેમકે પૂર્વે જોયેલો 'તે' દેવદત્ત 'આ' અત્યારે જોઉં છું એમ અર્થ છે. તો પરોક્ષ અને અપરોક્ષ એ બે પિંડની એકતા થાય નહિ, એકતા તો દેવદત્ત પિંડની અનુભવસિદ્ધ છે જ, એટલે પરોક્ષત્વ અને અપરોક્ષત્વ એ અંશનો ત્યાગ કરીને દેવદત્ત પિંડની એકતા જ એ વાકયથી બોધિત આને જ ભાગત્યાગલક્ષણા પણ કહે છે, પણ તે તો આ પ્રકારે શક્તિવૃત્તિથી જ ઈનો નિર્વાહ કરી નકામી ઠરાવી.

સ્વરૂપ છે. આ મતમાં વાચ્યના એક દેશને વિષે વૃત્તિ તે શક્તિનું જ સ્વરૂપ છે, ભાગલક્ષણાનું સ્વરૂપ નથી, કેમકે શક્ય તેમ અશક્યને વિષે જેની વૃત્તિ તે ભાગત્યાગલક્ષણા કહેવાય છે. યદ્યપિ અજહલ્લક્ષણા પણ શક્યઅશક્યવૃત્તિ છે, તથાપિ જ્યાં શક્ય અર્થનો વિશેષણતાથી અને અશક્યનો વિશેષ્યતાથી બોધ થાય ત્યાં અજહલ્લક્ષણા જાણવી. જેમકે 'નીલઘટ' એ વાક્યમા નીલપદનું શક્ય 'રૂપ' છે, તેનો વિશેષણતાથી બોધ થાય છે; અને નીલ રૂપનો આશ્રય દ્રવ્ય જે અશક્ય છે, તેનો વિશેષ્યતાથી બોધ થાય છે; એટલે નીલપદની નીલરૂપાશ્રયને વિષે અજહલ્લક્ષણા થાય છે. એમ જ 'મંચ આક્રોશ કરે છે' એ વાક્યમાં મંચપદનું શક્ય વિશેષણ છે, અશક્ય (મંચસ્થ) પુરુષ વિશેષ્ય છે, એટલે અજહલ્લક્ષણા છે. જ્યાં શક્ય અશક્ય ઉભય વિશેષ્ય હોય, અને શક્યતાવચ્છેદકનો વ્યાપક જે લક્ષ્યતાવચ્છેદક ધર્મ તે વિશેષણ હોય, ત્યાં ભાગત્યાગલક્ષણા થાય છે. જેમકે 'કાકથકી દધિનું રક્ષણ કરો.' એ વાક્યમાં કાકપદનો શક્ય વાયસ અને અશક્ય બિડાલાદિ તે વિશેષ્ય છે; અને શક્યતાવચ્છેદક કાકત્વનું વ્યાપક દધ્યુપઘાતકત્વ જે લક્ષ્યતાવચ્છેદક ધર્મ તે વિશેષણ છે; કેમકે 'દધિના ઉપઘાતક કાક બિડાલાદિથી દધિની રક્ષા કરો' એવો એ વાક્યનો અર્થ છે. કાકત્વવિશિષ્ટ વ્યક્તિ કાક પદનો શક્ય છે, તેને વિષે કાકત્વનો ત્યાગ કરી, કાક બિડાલાદિકોનો લક્ષણાથી બોધ થાય છે, એટલે કાકપદના વાચ્યનો એક ભાગ જે કાકત્વ તેનો ત્યાગ થાય છે; માટે ભાગત્યાગલક્ષણા છે. એ જ રીતે 'છત્રધરો જાય છે' એ વાક્યમાં પણ ભાગત્યાગલક્ષણા છે, કેમકે છત્ર સહિત તેમ છત્રરહિત એવા એકસાથવાળા પુરુષ જાય છે એમ એ વાક્યનો અર્થ છે. ત્યાં છત્રધરપદના શક્ય 'છત્ર સહિત' અને અશક્ય 'છત્રરહિત' ઉભય પુરુષો વિશેષ્ય છે; અને શક્યતાવચ્છેદક 'છત્રધરત્વ' તેનું વ્યાપક 'એકસાર્થવાહિતા' જે લક્ષ્યતાવચ્છેદક તે વિશેષણ છે. આ સ્થાનમાં પણ છત્રસંબંધવિશિષ્ટ એવો જે છત્રધરપદનો શક્ય અર્થ તેમાંથી છત્રસંબંધરૂપ શક્યતાવચ્છેદકનો ત્યાગ કરીને એકસાર્થવાહિત્વવિશિષ્ટ છત્રધર અને તદન્ય તેનો લક્ષણાથી બોધ થાય છે, એટલે વાચ્યનો એકભાગ જે છત્રસંબંધ તેનો ત્યાગ કરી એક ભાગ જે પુરુષ તેનો બોધ થાય છે માટે ભાગત્યાગલક્ષણા છે. આ પ્રકારે વેદાંતપરિભાષામાં જે ભાગત્યાગલક્ષણાનાં ઉદાહરણ કહ્યાં છે, તે બધાં સાંપ્રદાયિક મતમાં અજ-

હલ્લક્ષણાના ઉદાહરણ છે. કયાંક અજહલ્લક્ષણાના ઉદાહરણમાં શક્યાર્થ વિશેષણ હોય છે, કયાંક વિશેષ્ય હોય છે, પણ શક્ય સહિત અશક્ય ની પ્રતીતિ તો સમાન છે, એટલે કિંચિત્ ભેદ દેખીને લક્ષણાભેદ માનવો નિષ્ફળ છે, અને સર્વ આચાર્યોએ જેને અજહલ્લક્ષણાના ઉદાહરણ કહ્યા છે, તેને ભાગત્યાગલક્ષણાના ઉદાહરણ કહેવા એટલો આચાર્યના વચન સાથે વિરોધ ઉઠાવવો એ ફળ છે. અને શક્ય અર્થની વિશેષણતા તથા વિશેષ્યતા ઉપરથી જ અજહલ્લક્ષણા અને ભાગત્યાગલક્ષણાનો ભેદ માનો, તો જ્યા શક્ય અર્થની વિશેષણતા ત્યાં ભાગત્યાગલક્ષણા અને જ્યા શક્ય અશક્ય ઉભયની વિશેષ્યતા ત્યાં અજહલ્લક્ષણા એમ વિપરીત માનવામા પણ શો બાધ છે? માટે મહા વાકયોમા, તથા 'આ તે દેવદત્ત' એ વાકયમા, લક્ષણાનો નિષેધ કરીને, ભાગત્યાગલક્ષણાનાં સ્વરૂપ તથા ઉદાહરણનુ જે કથન ધર્મરાજે કર્યું છે તે નિષ્ફળ છે.

વળી મહાવાકયોના અર્થનો લક્ષણા વિના જે નિર્વાહ કર્યો તે પણ અસગત છે, કેમકે ઘટાદિ પદોની જાતિવિશિષ્ટને વિષે શક્તિ માનીને, લક્ષણા વિના, કેવલ વ્યક્તિનો પદથી બોધ થાય એ નિર્યુ-ક્તિક છે. કેવલ વ્યક્તિને વિષે શક્તિ માનીએ અને જાતિવિશિષ્ટ વ્યકિતને વિષે ન માનીએ તો કેવળ વ્યક્તિનો બોધ ઘટાદિક પદોથી સભવે છે. એમ તો માન્યુ નથી, પણ વિશિષ્ટવાચકપદની શકિતથી વિશેષ્યમાત્રનો બોધ થાય છે એમ ધર્મરાજે લખ્યુ છે. એ કહેવું, શક્તિવાદાદિક ગ્રંથો જેણે સારી રીતે જોયા છે તેવા પંડિતોને આશ્ચર્ય ઉપજાવે તેવું છે. શક્તિવાદમાં આ પ્રસગ સ્પષ્ટ જ છે, 'કોઈ શબ્દ એકધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીનો વાચક છે, કોઈ શબ્દ અનેકધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીનો વાચક છે, જે પદની જે અર્થને વિષે શકિત છે તે પદ તે અર્થનું વાચક કહેવાય છે. જેમકે ઘટપદની ઘટત્વરૂપ એકધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીને વિષે, અને ગોપદની ગોત્વરૂપ એકધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીને વિષે શકિત છે, એટલે તે પદ તેનાં વાચક છે. ધેનુપદની પ્રસવ તથા ગોત્વ-રૂપ અનેકધર્મવિશિષ્ટ એક ધર્મીને વિષે શક્તિ છે એટલે તે તેનું વાચક છે. પુષ્પવંત પદની ચંદ્રસૂર્યત્વરૂપ અનેકધર્મવિશિષ્ટ અનેક ધર્મી–ચંદ્રસૂર્ય–ને વિષે શક્તિ છે એટલે તે પદ ચંદ્રસૂર્ય ઉભયનું વાચક છે. જે ધર્મવિશિષ્ટને વિષે શકિત હોય તે ધર્મનો ત્યાગ કરી કેવળ આશ્રયનો બોધ લક્ષણાથી થાય છે, લક્ષણા વિના સંભવનો

નથી-માટે ઘટાદિક પદોથી કેવલ વ્યક્તિનો જે બોધ તે લક્ષણાથી થાય છે. અનેકધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીનું વાચક જે ધેનુપદ તેથી એકધર્મનો ત્યાગ કરીને એકધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીનો બોધ લક્ષણા વિના થાય નહિ; એટલે ધેનુપદથી અપ્રસૂત ગેાનો કે પ્રસૂત મહિષીનો શક્તિથી બોધ થાય નહિ. કયાંક ગોમાત્રનો બોધ ધેનુપદથી થાય છે તે તો ભાગત્યાગલક્ષણાથી થાય છે, શક્તિથી નહિ. એમ જ પુષ્પવંત પદથી, ચંદ્રનો ત્યાગ કરીને સૂર્યનો અને સૂર્યનો ત્યાગ કરીને ચંદ્રનો, જે બોધ થાય છે તે શક્તિથી થાય નહિ.' આ પ્રકારે શક્તિવાદમાં લખ્યુ છે, તે જ યોગ્ય છે. શક્તિ વિશિષ્ટને વિષે અને શક્તિથી બોધ વિશેષ્યનો એવું કહેવું કેવળ નિર્યુક્તિક છે. જે ધર્મવાળા અર્થને વિષે પદની શક્તિ હોય તે કરતાં ન્યૂન કે અધિક અર્થનો બોધ લક્ષણા વિના થાય જ નહિ, શક્તિથી તો ધર્મવાળા અર્થની જ પ્રતીતિ થાય, એવો નિયમ છે.

જો એમ કહે કે વ્યક્તિમાત્રને વિષે શક્તિ છે, વિશિષ્ટને વિષે નહિ, એવો ધર્મરાજનો અભિપ્રાય છે તો તે પણ બનતું નથી; કેમકે વિશિષ્ટવાચક પદની શક્તિથી વિશેષ્યનો બોધ થાય છે એમ ધર્મરાજનું કહેવું છે. જો વ્યક્તિમાત્રને વિષે શક્તિ ઇષ્ટ હોત તો વ્યક્તિમાત્રને વિષે પદની શક્તિથી વ્યક્તિનો બોધ થાય છે એમ કહેત, 'વિશિષ્ટવાચક પદ' એમ ન કહેત. વળી વ્યક્તિમાત્રને વિષે શક્તિ કોઈના મતમાં છે પણ નહિ: સર્વ મતથી તે વિરુદ્ધ છે. યદ્યપિ શિરોમણિભટ્ટાચાર્યે વ્યક્તિમાત્રને વિષે શક્તિ માની છે તથાપિ તેમના મતમાં પદથી અર્થની સ્મૃતિ અને શાબ્દબોધ જાતિવિશિષ્ટનો થાય છે; વ્યક્તિમાત્રનો શાબ્દબોધ શક્તિથકી કોઈના મતમાં થતો નથી. વળી જો એમ કહે કે ઘટાદિક પદોની જાતિવિશિષ્ટને વિષે શક્તિ છે, તેમ કેવલ વ્યક્તિને વિષે પણ શક્તિ છે; ક્યાક જાતિવિશિષ્ટનો બોધ થાય છે; કયાંક કેવલવ્યક્તિનો બોધ થાય છે; જેમ હરિપદ નાનાર્થ છે તેમ પદમાત્ર નાનાર્થ છે; તો એ કહેવું અત્યંત અશુદ્ધ છે, અને તેમના ગ્રંથોમાં એવું તાત્પર્ય છે પણ નહિ. અશુદ્ધતાનો હેતુ આ પ્રમાણે છે. જ્યાં લક્ષણાથી નિર્વાહ થતો હોય ત્યાં નાનાર્થને વિષે જે શક્તિ તેનો ત્યાગ કરે છે, અને એક અર્થને વિષે શક્તિ, તથા બીજા અર્થને વિષે લક્ષણા માને છે. ધર્મરાજે લખ્યું છે કે નીલાદિક શબ્દોની ગુણને વિષે શક્તિ છે, ગુણીને વિષે લક્ષણા છે. ત્યાં ઉભયને વિષે શક્તિ તેણે પણ કહી નથી. એટલે લક્ષણાના ભયથી નાનાર્થતાનો અંગીકાર નથી, પણ નાનાર્થતાના ભયથી

લક્ષણાનો અંગીકાર છે; એટલે વિશિષ્ટને વિષે તેમ વ્યક્તિમાત્રને વિષે શક્તિ છે, એવી અશુદ્ધ કલ્પનાને વિષે ધર્મરાજનું તાત્પર્ય જ નથી.

પદમાત્રની શક્તિ વિશિષ્ટને વિષે છે, તે શક્તિના માહાત્મ્યથી ક્યાંક વિશિષ્ટનો અન્ય પદાર્થ સાથે અન્વય થઈ શકે છે, ક્યાંક વિશેષ્યનો અન્ય પદાર્થ સાથે અન્વય થઈ શકે છે; જ્યાં વિશિષ્ટને વિષે અન્વયની યોગ્યતા હોય ત્યાં વિશિષ્ટનો, અને જ્યાં વિશિષ્ટને વિષે અન્વયની યોગ્યતા ન હોય ત્યાં વિશેષ્યમાત્રનો શક્તિથી અન્વય-બોધ થાય છે; એવો ધર્મરાજનો મત છે. એ મત અસંગત છે. વિશિષ્ટને વિષે શક્તિ, અને લક્ષણા વિના વ્યક્તિમાત્રનો અન્વયબોધ, એમ માનીએ તો ધેનુપદથી પણ અપ્રસૂત ગોની, અથવા પ્રસૂત મહિષીની, લક્ષણા વિના પ્રતીતિ થવી જોઈએ; તથા પુષ્પવંત પદથી, લક્ષણા વિના, સૂર્યનો એકલાનો અથવા ચંદ્રનો એકલાનો બોધ થવો જોઈએ; પણ તેમ થતું નથી, માટે ‘ ઘટ અનિત્ય છે ’ ઇત્યાદિ વાકયોમાં ઘટાદિ પદોની વ્યક્તિમાત્રને વિષે ભાગત્યાગલક્ષણા છે. જો એમ કહો કે બહુ પ્રયોગોથી વ્યક્તિમાત્રનો બોધ થાય છે એટલે શક્તિથી જ તે બોધ થાય છે, તો તેનું આ પ્રકારે સમાધાન છે. પ્રયોગબાહુલ્યથી અર્થને વિષે શક્યતા માનો તો નીલાદિ પદોનું પ્રયોગબાહુલ્ય તો ગુણીને વિષે છે તો તે પણ તે પદોના શક્ય થવા જોઈએ; પણ નીલાદિ પદોના ગુણી શક્ય નથી, પણ લક્ષ્ય છે એવું ધર્મરાજે પોતે, તેમ વેદાંત ચૂડામણિ નામના તેમના પુત્રે કરેલી વેદાંતપરિભાષાની ટીકામાં તેમના પુત્રે લખેલું છે. માટે જ્યાં વિશિષ્ટવાચક પદથી વિશેષ્યમાત્રનો જ બોધ થાય ત્યાં સર્વથા ભાગત્યાગલક્ષણા જ છે; પરંતુ તે નિરૂઢલક્ષણા છે, અને નિરૂઢલક્ષણાનો શક્તિથકી યત્કિંચિત ભેદ છે, એટલે તેનું પ્રયોગ-બાહુલ્ય ઘટે છે. જે અર્થને વિષે શબ્દનું પ્રયોગબાહુલ્ય હોય તે અર્થને વિષે સર્વત્ર શક્તિ માનીએ તો જાતિશક્તિવાદમાં વ્યક્તિનો બોધ લક્ષણાથી થાય છે તે અસંગત થઈ જાય; અને ન્યાયમતમાં ‘ રાજપુરુષ ’ ઇત્યાદિક વાકયોમાં રાજપદની રાજસંબંધને વિષે સર્વથા લક્ષણા જ છે તે પણ અસંગત થઈ જાય. આ પ્રકારે સિદ્ધ થયું કે વિશિષ્ટવાચક પદથી વિશેષ્યમાત્રનો જે બોધ તે લક્ષણા વિના સંભવે જ નહિ. મહા-વાકયોના અર્થમાં પણ લક્ષણા જ છે એવો સાંપ્રદાયિક મત તે જિજ્ઞાસુને ગ્રાહ્ય છે. વેદાંતવાકયોથી અસંગ બ્રહ્મનો આત્મરૂપે સાક્ષાત્કાર થાય છે ને તેથી પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિશૂન્ય બ્રહ્મરૂપે સ્થિતિ એ ફળ થાય છે; એવો અદ્વૈતવાદનો સિદ્ધાંત છે.

૪૬ : મીમાંસાનો મત

એમાં મીમાંસાના અનુસારીઓની આવી શંકા છે. સમગ્ર વેદ પ્રવૃત્તિ અથવા નિવૃત્તિનો બોધક છે, પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિરહિત અર્થનો બોધ વેદ કરતો નથી. અને જો એવો બોધ ન કરે તો વેદ નિષ્ફળ અર્થનો બોધક થઈ અપ્રમાણ થાય, માટે વિધિનિષેધશૂન્ય જે વેદાંતવાકયો તેનો વિધિવાકયો સાથે સંબંધ માનવો જોઈએ, અને વેદાંતવાકયોને વિધિવાકયોનાં શેષ રૂપ માનવાં જોઈએ. કોઈ વાકય કર્મકર્તાના સ્વરૂપનાં બોધક છે, જેમકે ત્વંપદાર્થબોધક પંચકોશવાકય. કોઈ વાકય કર્મશેષ દેવતાના સ્વરૂપનાં બોધક છે તે તત્પદાર્થબોધક વાકય છે. જીવબ્રહ્મના અભેદનાં બોધક વાકયોનો અર્થ આ પ્રમાણે છે : કર્મકર્તા જીવ દેવભાવને પામે છે, માટે કર્મ અવશ્ય કર્તવ્ય છે; આવી કર્મફળની સ્તુતિ રૂપ હોવાથી અભેદબોધક વાકયો અર્થવાદરૂપ છે. યદ્યપિ મીમાંસાના મતમાં મંત્રમય દેવતા છે, વિગ્રહવાન ઐશ્વર્યવાળો કોઈ દેવ છે નહિ એટલે દેવભાવપ્રાપ્તિ કહેવી સંભવતી નથી તથાપિ સંભાવનામાત્રથી કર્મફળની સ્તુતિ કરી છે. જેમ કૃષ્ણપ્રભાને કોટિસૂર્યપ્રભાની ઉપમા કહી છે, ત્યાં કોટિસૂર્યપ્રભા એ કલ્પિત માત્ર જ છે તથાપિ એક સંભાવના કરી છે, કે કોટિસૂર્યપ્રભા હોય તો કૃષ્ણપ્રભાની બરાબર થાય, તેમ અહીં પણ જાણવું. આ રીતે સર્વજ્ઞતાદિ ગુણવિશિષ્ટ પરમઐશ્વર્યવાળો કોઈ અદ્‌ભુત દેવ હોય તો કર્મકર્તાનું તેવું સ્વરૂપ થાય, એમ સંભાવનામાત્રથી દેવભાવપ્રાપ્તિ કહી છે. આ પ્રકારે સાક્ષાત કે પરંપરાથી વેદમાત્ર પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિનો બોધક છે. પ્રવૃત્તિ પ્રતિ અનુપયોગી એવો બ્રહ્મબોધ વેદવાકયોથી સંભવે નહિ.

૪૭ : વૃત્તિકારનો મત

પ્રાચીન વૃત્તિકાર વેદાંતી કહેવાય છે તેનો મત આ પ્રમાણે છે : વેદાંતવાકય કર્મવિધિના પ્રકરણમાં નથી, એટલે ભિન્ન પ્રકરણમાં ભણેલાં વેદાંતવાકયો કર્મવિધિનાં શેષ વાકયો નથી. પણ ઉપાસનાવિધિ વેદાંત પ્રકરણમાં છે, એટલે સકળ વેદાંતવાકય ઉપાસનાવિધિનાં શેષ છે. ત્વંપદાર્થ બોધકવાકય ઉપાસકના સ્વરૂપનો બોધ કરે છે, તત્પદાર્થ બોધકવાકય ઉપાસ્ય સ્વરૂપનો બોધ કરે છે. ત્વંપદાર્થ અને તત્પદાર્થના અભેદનો બોધ કરનાર વાકયોનો આવો અભિપ્રાય છે. સંસારદશામાં જીવ-

બ્રહ્મનો ભેદ છે, સંસારદશામાં પણ ભેદપ્રતીતિ ભ્રમરૂપ છે, પણ આ મત પ્રમાણે તો સંસારદશામાં ભેદ અને મોક્ષદશામાં અભેદ થાય છે.

મોક્ષદશામાં પણ જીવબ્રહ્મનો ભેદ માનનારા આ પક્ષમાં દોષ આરોપે છે. જીવ અને બ્રહ્મનો ભેદ સ્વરૂપથી છે અથવા ઉપાધિથી છે? જો સ્વરૂપથી ભેદ માનો તો જ્યાં સુધી સ્વરૂપ રહે ત્યાં સુધી ભેદની નિવૃત્તિ થાય નહિ. જો મોક્ષદશામાં ભેદની નિવૃત્તિ વાસ્તે જીવના સ્વરૂપની નિવૃત્તિ માનો, તો સિદ્ધાંતનો ત્યાગ થશે અને મોક્ષ પણ અપુરુષાર્થ થઈ જશે. મોક્ષદશામાં સ્વરૂપની નિવૃત્તિ વૃત્તિકારે માની નથી, અને કોઈના પણ સિદ્ધાંતમાં મોક્ષને વિષે સ્વરૂપની નિવૃત્તિ થતી નથી. જો કોઈ મોક્ષદશામાં સ્વરૂપની નિવૃત્તિ માને, તો સ્વરૂપની નિવૃત્તિ માટે તો કોઈ પુરુષની અભિલાષા થાય નહિ એટલે મોક્ષની પુરુષાર્થતા જ રહી નહિ; કેમકે પુરુષની અભિલાષાનો જે વિષય તે પુરુષાર્થ કહેવાય છે. ત્યારે જીવનો બ્રહ્મથી ભેદ સ્વરૂપથી માનતાં મોક્ષદશામાં અભેદ સંભવતો નથી. જીવબ્રહ્મનો ભેદ ઉપાધિકૃત કહો તો ઉપાધિની નિવૃત્તિથી મોક્ષદશામાં અભેદ તો સંભવે, પણ આ મત અને અદ્વૈતમતમાં કશો ભેદ રહેશે નહિ; કેમકે અદ્વૈતવાદમાં પણ ઉપાધિકૃત ભેદ માનેલો છે. ઉપાધિકૃત ભેદ મિથ્યા છે, એટલે તેની નિવૃત્તિ પણ અદ્વૈતવાદની પેઠે કેવળ જ્ઞાનથી જ માનવી યોગ્ય છે, મોક્ષનિમિત્તે ઉપાસનાદિ ક્રિયા મિથ્યા મનાવી જોઈએ.

વૃત્તિકારના મતમાં નૈયાયિકાદિક આવા કુતર્ક કરે છે તે સંભવતા નથી, કેમકે જીવબ્રહ્મનો ભેદ સ્વરૂપથી નથી, ઉપાધિકૃત છે. ઉપાધિ મિથ્યા હોય તો ઉપાધિકૃત ભેદ પણ મિથ્યા થાય, અને તેની નિવૃત્તિ કેવળ જ્ઞાનથી જ થાય. વૃત્તિકારના મતમાં આકાશાદિ પદાર્થને પ્રલય પર્યંત સ્થાયી માન્યા છે, તે મિથ્યા નથી; ને એ જ પ્રમાણે જીવની ઉપાધિ જે અંતઃકરણાદિક તે પણ સત્ય છે; એટલે જ્ઞાનમાત્રથી તેની નિવૃત્તિ થતી નથી. યદ્યપિ મોક્ષદશામાં અંતઃકરણાદિકનો નાશ થાય છે એટલે (તેમની) ધ્વંસ-શૂન્યતારૂપ નિત્યતા વૃત્તિકારના મતમાં બની શકતી નથી, તથાપિ એ મતમાં જ્ઞાનાબાધ્યતારૂપ નિત્યતા સકળ પદાર્થોને વિષે સંભવે છે. આ પ્રકારે ઉપાધિ સત્ય છે, ને તે સત્ય ઉપાધિકૃત ભેદ પણ સત્ય છે. જેમ જળસંયોગરૂપ સત્ય ઉપાધિકૃત શીતળતા પૃથ્વીને વિષે સત્ય છે, તેમ જ સત્ય ઉપાધિકૃત ભેદ સત્ય છે. તે સત્યભેદની અને ઉપાધિની નિવૃત્તિ જ્ઞાનમાત્રથી થાય નહિ.

પરંતુ નિત્યકર્મ અને ઉપાસના સહિત જ્ઞાનથી ઉપાધિનિવૃત્તિ થતા મોક્ષ-દશામાં ભેદની નિવૃત્તિ થાય છે. અદ્વૈતમતમાં તો ઉપાધિમાત્ર તેમ ભેદમાત્ર મિથ્યા છે, ને તેની નિવૃત્તિ જ્ઞાનમાત્રથી થાય છે. સંસાર દશામાં પણ મિથ્યા ઉપાધિથી પારમાર્થિક અદ્વૈતતા બગડતી નથી. આ પ્રકારે અદ્વૈતમતથી વૃત્તિકારના મતનો ભેદ છે.

વૃત્તિકારના મતમાં ભેદબોધક તેમ અભેદબોધક ઉભય વાકયોની આ પ્રકારે વ્યવસ્થા સંભવે છે. જીવનો બ્રહ્મથી ભેદ બોધનારાં વાકયો સાંસારિક જીવના સ્વરૂપનો બોધ કરે છે, ને અભેદબોધક વાકયો મુક્ત જીવના સ્વરૂપનો બોધ કરે છે. મુક્તદશામાં પણ જે ભેદ અંગીકાર કરે છે તેમના મતમાં અભેદબોધક વાકયોની વ્યવસ્થા થવાની નહિ. અદ્વૈત વાદમાં પણ સદા અભેદનો અંગીકાર છે એટલે તે મતમાં જીવબ્રહ્મનો ભેદ બોધનારાં વાકયોની વ્યવસ્થા થશે નહિ, માટે વૃત્તિકારના મતાનુસાર સંસારદશામાં ભેદ, મુક્તદશામાં અભેદ, એમ માનવુ ઠીક છે.

આ મત પણ સમીચીન નથી. સકળવેદાંતવાકય અહેય અને અનુપાદેય એવા બ્રહ્મનાં બોધક છે, વિધિશેષ અર્થનાં બોધક નથી. આ વાત બ્રહ્મસૂત્રના પ્રથમાધ્યાયના ચતુર્થસૂત્રના વ્યાખ્યાનમા ભાષ્યકારે વિસ્તારથી પ્રતિપાદન કરી છે. કોઈ મંદમતિ પુરુષોની મીમાંસાવૃત્તિ કારાદિના મત ઉપર અધિક શ્રદ્ધા હોય, અને શાસ્ત્રમા તેમનો પ્રવેશ હોય, તો તેમણે ભામતી તથા બ્રહ્મવિદ્યાભરણ આદિ વ્યાખ્યાન સહિત શંકરભાષ્યનો વિચાર કરી બુદ્ધિદોષ નિવૃત્ત કરી લેવો. સૂત્રભાષ્યવિચાર સુધી જેની બુદ્ધિ સમર્થ ન હોય તેમણે ભાષ્યકારનાં વ્યાખ્યાન સહિત ઉપનિષદ ગ્રંથોનો વિચાર કરવો. તે ગ્રથોનું તાત્પર્ય અહેય અનુપાદેય એવા બ્રહ્મના જ બોધ ઉપર છે, ઉપાસનાવિધિ ઉપર નથી. લૌકિક વાકયનું તાત્પર્ય તો પ્રકરણાદિકથી જાણીએ છીએ, ને તે પ્રકરણાદિક કાવ્યપ્રકાશ, કાવ્યપ્રદીપ ઈત્યાદિમાં લખ્યા છે. (પણ તે ઉપનિષદનું તાત્પર્ય નક્કી કરવામાં ઉપયોગી નથી, તે માટે જે ઇષ્ટ છે તે કહીએ છીએ, કેમકે તેનાથી ઉપનિષદોના તાત્પર્યનો અહીં કહ્યો તેવો જ નિર્ણય થાય છે.)

વૈદિકવાકયના તાત્પર્યના હેતુ ઉપક્રમ ઉપસંહારાદિ ષટ્ છે : (૧) ઉપક્રમોપસંહારની એકરૂપતા, (૨) અભ્યાસ, (૩) અપૂર્વતા, (૪) ફળ, (૫) અર્થવાદ, (૬) ઉપપત્તિ એ છ, વૈદિકવાકયના તાત્પર્યનાં લિંગ છે,* અર્થાત્ એમનાથી વૈદિક વાકયોનું તાત્પર્ય સમજાય છે. જેમ ધૂમથી અગ્નિ જાણીએ છીએ, ત્યાં ધૂમ, અગ્નિનું લિંગ કહેવાય છે, તેમ આ છ પણ તાત્પર્યનાં લિંગ કહેવાય છે. ઉપનિષદોથી ભિન્ન એવો જે કર્મકાંડબોધક વેદ તેનું તાત્પર્ય કર્મવિધિને વિષે છે. ઉપક્રમોપસંહારાદિથી વેદનું તાત્પર્ય કર્મવિધિને વિષે જે પ્રકારે સિદ્ધ થાય છે તે જૈમિનીકૃત દ્વાદશાધ્યાયીમા+ સ્પષ્ટ કરેલું છે. (૧) જે ઉપનિષદરૂપ વેદ તેના ઉપક્રમોપસંહારાદિ જોતાં અદ્વૈતબ્રહ્મને વિષે છે, એટલે તેમનું તાત્પર્ય અદ્વૈતબ્રહ્મને વિષે છે. ઉદાહરણ: છાંદોગ્યના છઠ્ઠા અધ્યાયનો ઉપક્રમ કહેતાં આરંભ અદ્વિતીયબ્રહ્મથી જ થાય છે, તેમ ઉપસંહાર કહેતા સમાપ્તિ તે પણ અદ્વૈતબ્રહ્મથી જ થાય છે. જે અર્થ આરંભે હોય તે જ અંતે હોય એવું નામ ઉપક્રમોપસંહારની એકરૂપતા. (૨) પુનઃ પુનઃ પ્રકૃત વિષયનું કથન કરવું, તે અભ્યાસ; છાંદોગ્યના એ જ અધ્યાયમા तत्त्वमसि મહાવાક્ય નવ વાર કહેલું છે, માટે અભ્યાસ પણ અદ્વિતીયબ્રહ્મને વિષે છે. (૩) પ્રમાણાંતરથી જેનું જ્ઞાન ન થઈ શકે તેવાને અપૂર્વતા કહે છે. ઉપનિષદરૂપ શબ્દપ્રમાણ વિના અન્ય પ્રમાણનું બ્રહ્મ વિષય નથી, માટે અદ્વિતીયબ્રહ્મને વિષે અજ્ઞાતતા રૂપ અપૂર્વતા છે. (૪) અદ્વિતીયબ્રહ્મના જ્ઞાનથી મૂળ સહિત શોકમોહની નિવૃત્તિરૂપ ફળ કહ્યું છે. (૫) સ્તુતિ અથવા નિંદાનું બોધકવચન તે અર્થવાદ. અદ્વિતીયબ્રહ્મબોધની સ્તુતિ ઉપનિષદોમાં વારંવાર કરેલી છે. (૬) કહેલા અર્થને અનુકૂળ યુક્તિને ઉપપત્તિ કહે છે. છાંદોગ્યમા સકળ પદાર્થોનો બ્રહ્મથી અભેદ કથન કરવાને અર્થે તેને અનુકૂળ કાર્ય-

---

* મીમાંસાની એક કારિકાનું અહીં કથન છે, તે સ્મૃતિમાં સહજમાં રહે તેવી છે માટે લખું છું:

उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वता फलं । अर्थवादोपपत्ती च लिङ्गं तात्पर्यनिर्णये ॥

+ અર્થાત્ अथातो धर्मजिज्ञासा એ સૂત્રથી આરંભાતાં પૂર્વમીમાંસાસૂત્રોના બાર અધ્યાયમા (તે બાર અધ્યાયના વિષય માટે જુઓ સિદ્ધાંતસાર–ધર્મમીમાંસા–પ્રકરણ ૬)

કારણના અભેદની યુક્તિ અનેક દૃષ્ટાંતોથી કહી છે.* આ પ્રકારે ષડ્‌ લિંગોથી સકળ ઉપનિષદોનું તાત્પર્ય અદ્વિતીયબ્રહ્મને વિષે ઠરે છે. ઉપનિષદોના વ્યાખ્યાનમાં ભાષ્યકારે એ ષડ્‌લિંગ સ્પષ્ટ લખ્યાં છે, ને વેદાંત (=ઉપનિષદ) વાક્યોનું તાત્પર્ય અદ્વૈતબ્રહ્મને માટે સ્પષ્ટ બતાવ્યું છે. જે અર્થને વિષે વક્તાના તાત્પર્યનું જ્ઞાન હોય તે જ અર્થનો શ્રોતાને શબ્દથી બોધ થાય છે, કેમકે શબ્દની શક્તિવૃત્તિ અથવા લક્ષણાવૃત્તિ તેનું જ્ઞાન શાબ્દબોધનો હેતુ છે (અને બીજાં ચાર તેનાં સહકારી છે).

૪૯ : શાબ્દજ્ઞાનસહકારી

આકાંક્ષાજ્ઞાન, યોગ્યતાજ્ઞાન, તાત્પર્યજ્ઞાન, આસત્તિ એ ચાર સહકારી છે. પદાર્થનો પદાર્થાંતરથી જે અન્વયબોધ તેના અભાવને આકાંક્ષા કહે છે. अयमेति पुत्रो राज्ञः पुरुषोऽपसार्यताम्+ આ વાક્યમાં 'રાજ'-પદાર્થનો 'પુત્ર'-પદાર્થ સાથે અન્વયબોધ થયા પછી, 'પુરુષ'-પદાર્થ સાથે આકાંક્ષાના અભાવને લીધે. શાબ્દબોધ થશે નહિ; કેમકે એક પદાર્થ સાથે અન્વય થયા પછી અન્વયબોધાભાવરૂપ આકાંક્ષા રહેતી નથી. સ્થૂળ રીતિ એવી છે કે આકાંક્ષા એટલે ઇચ્છા તે યદ્યપિ ચેતનને ઘટે છે. તથાપિ એક પદના અર્થના અન્ય પદના અર્થ સાથે અન્વયનું જ્ઞાન જ્યાં સુધી થતું નથી, ત્યાં સુધી પોતાના અર્થના અન્વયને વાસ્તે તે પદને પદાંતરની ઇચ્છા જેવી ઇચ્છા જ સમજાય છે; અન્વયબોધ થયા પછી તેવી ઇચ્છા રહેતી નથી, માટે એ ઇચ્છા તે આકાંક્ષા.

* यथासोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृण्मयं विज्ञातं स्याद्वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्। જેમ એક માટીના પિંડનું જ્ઞાન થવાથી માટીના વિકારમાત્ર સમજાઈ જાય છે અને વિકાર તો નામરૂપનો વિલાસ છે, મૃત્તિકા જ સત્ય છે એમ અનુભવાય છે તેમ; અથવા સુવર્ણ, લોહ, ઇત્યાદિ દૃષ્ટાંતો જે ત્યાં આપ્યાં છે તેમ; કાર્યકારણનો અભેદ જ છે; અને બ્રહ્મ જગત તેનો પણ અભેદ જ છે.

+ 'આ રાજાનો પુત્ર આવે છે, પુરુષને કાઢો' આવો અર્થ થાય છે. 'આ આવે છે પુત્ર રાજ પુરુષ કાઢો' એવો શબ્દોનો ક્રમ છે, તેમાં વિભક્તિ આદિના બળથી પુત્ર અને રાજ શબ્દો એક એકની આકાંક્ષા કરીને રાજપુત્ર 'રાજાનો પુત્ર' એમ અર્થ બોધે છે, પણ પુરુષ શબ્દનો કોની સાથે અન્વય કરવો તે રહેતું નથી; કેમકે રાજપુરુષ એમ થાત પણ રાજ શબ્દનો અન્વય તો પુત્ર સાથે થઈ ગયો, માટે પુરુષને હજી કોઈ અન્ય પદાર્થની આકાંક્ષા રહી, ને તેથી એ વાક્યનો સ્પષ્ટ અર્થ થતો નથી.

આકાક્ષાનુ સ્વરૂપ ગ્રથેામાં અતિ સૂક્ષ્મ પ્રકારે લખેલુ છે, પણ તે કઠિન છે, માટે અહીં રીતિમાત્ર જ બતાવી છે. ઉક્ત ઉદાહરણમાં ' આ રાજાનેા પુત્ર આવે છે ' એમા ' રાજ ' પદાર્થનેા ' પુત્ર ' પદાર્થ સાથે અન્વયબોધ કરાવનાર હેતુ જે આકાંક્ષા તે ' રાજ ' પદાર્થમાં છે નહિ, એટલે ' રાજપુરુષ ' ને કાઢેા એવેા બેાધ થતેા નથી. જો આકાંક્ષા જ્ઞાન શાબ્દબેાધનું હેતુ ન હેાય તેા રાજાનેા પુત્ર આવે છે, રાજાના પુરુષને કાઢેા, એવેા બેાધ થવેા જોઈએ. માટે આકાક્ષાજ્ઞાન શાબ્દ બેાધનેા હેતુ છે.

પદાર્થનેા પદાર્થાંતર સાથે જે સબધ તેને યેાગ્યતા કહે છે. જ્યા યેાગ્યતા હેાય નહિ ત્યા શાબ્દબેાધ થતેા નથી. ' અગ્નિએ સિચે છે ' આ વાક્યમા અગ્નિવૃત્તિ કરણતારૂપ તૃતીયા પદાર્થનેા સેચનપદાર્થ-ને વિષે જે નિરૂપકતા સંબંધ તેરૂપી યેાગ્યતા સંભવતી નથી, એટલે શાબ્દબેાધ થતેા નથી. જો યેાગ્યતા એ શાબ્દબેાધનેા હેતુ ન હેાય તેા ' અગ્નિએ સિચે છે ' એ વાક્યથી પણ શાબ્દબેાધ થવેા જોઈએ.

વક્તાની ઇચ્છાને તાત્પર્ય કહે છે. જે અર્થનું તાત્પર્યજ્ઞાન હેાય નહિ તે અર્થનેા શાબ્દબેાધ થતેા નથી. ' સૈંધવ લાવેા ' એ વાક્યથી, ભેાજનસમયે, અશ્વ×વિષયે વક્તાની ઇચ્છા સભવતી નથી, એટલે ' અશ્વ 'નેા શાબ્દબેાધ થતેા નથી, તેમજ એ વાક્ય ગમન સમયે કહ્યું હેાય તેા ' લવણ 'નેા શાબ્દબેાધ થતેા નથી. જો તાત્પર્ય-જ્ઞાન શાબ્દબેાધનેા હેતુ ન હેાય તેા ' સૈંધવ લાવેા ' એ વાક્યથી ભેાજનસમયે અશ્વનેા અને ગમનસમયે લવણનેા બેાધ થવેા જોઈએ.

આ સ્થળે એવી શંકા થાય છે કે વક્તાની ઇચ્છાને તાત્પર્ય કહેા છેા ત્યારે શુકવાક્યમાં તેા વક્તાની ઇચ્છા છે જ નહિ, છતાં શુકવાક્યથી શાબ્દબેાધ થાય છે, એટલે તાત્પર્યજ્ઞાન એ શાબ્દબેાધનેા હેતુ છે એમ કહેા છેા તે ઠીક નથી. વળી મીમાંસકેા વેદને નિત્ય માને છે, ને ઈશ્વરનેા તેમના મતમાં અંગીકાર નથી. કેાઈ જીવ પણ વેદનેા કર્તા નથી, વેદ નિત્ય જ છે,–ત્યાં પણ વૈદિક વાક્યેાને વિષે વક્તાની ઇચ્છારૂપ તાત્પર્ય સંભવશે નહિ.

આ શંકાનું સમાધાન નાગેાજી ભટ્ટે મંજૂષામાં આ પ્રમાણે રચ્યુ છે–સકલ શાબ્દબેાધનેા હેતુ તાત્પર્યજ્ઞાન હેાય તેા આ દેાષ

× કેમકે સૈંધવ એટલે સિંધુ દેશનેા ઘેાડેા તેમ લવણવિશેષ એવા બે અર્થ થાય છે.

આવે, પણ સકલ શાબ્દબોધનો હેતુ તાત્પર્ય નથી, નાનાર્થકપદસહિત વાક્યજન્ય શાબ્દબોધનો હેતુ તાત્પર્યજ્ઞાન છે, એટલે દોષ નથી.

વિવરણગ્રંથમાં પ્રકાશાત્મશ્રીચરણે તાત્પર્યજ્ઞાનની શાબ્દબોધહેતુતાનો સર્વથા નિષેધ કર્યો છે. આ ઉભય ઉક્તિ સમીચીન નથી; કેમકે એ ઉભય મતમાં વેદવાક્યના તાત્પર્યના નિર્ણયને અર્થે પ્રવૃત્ત જે પૂર્વમીમાંસા અને ઉત્તરમીમાંસા તે વ્યર્થ થઈ જશે. માટે તાત્પર્યનિશ્ચય સકલશાબ્દબોધનો હેતુ છે.

શુકવાક્યમાં તથા મીમાંસકને તાત્પર્યજ્ઞાન સંભવતું નથી તેનું સમાધાન આ પ્રકારે છે. મીમાંસકને વેદકર્તાના તાત્પર્યનું જ્ઞાન તો સંભવશે નહિ, પરંતુ વેદવક્તા જે પાઠક તેના તાત્પર્યનું જ્ઞાન સંભવશે. શુકવાક્યમાં યદ્યપિ તાત્પર્યજ્ઞાન સંભવતું નથી તથાપિ તે બુબોધયિષાથી ઉચ્ચારેલું નથી એટલે તેના બોધ માટે તાત્પર્યજ્ઞાનની અપેક્ષા નથી. શ્રોતાને બોધની ઇચ્છા રાખીને જે વાક્યનું ઉચ્ચારણ કરીએ તે બુબોધયિષાધીનવાક્ય કહેવાય. શુકવાક્ય બુબોધયિષાધીન નથી. વેદવાક્ય તો પાઠકની બુબોધયિષાને આધીન છે. બુબોધયિષાધીનવાક્યજન્ય જ્ઞાનમાં તાત્પર્યજ્ઞાન કારણ છે. બોધની ઇચ્છારૂપ બુબોધયિષા તે શુકને નથી, એટલે શુકવાક્યજન્ય જ્ઞાનમાં તાત્પર્યજ્ઞાન કારણ નથી.

વેદાંતપરિભાષામાં શુકવાક્યને વિષે પણ તાત્પર્ય માન્યુ છે, પણ તે વક્તાની ઇચ્છારૂપ તાત્પર્ય નથી, પરંતુ ઇષ્ટ અર્થના બોધજનનની યોગ્યતાને તાત્પર્ય કહ્યું છે. બીજાં પણ એ વિષયમાં શંકાસમાધાન લખ્યાં છે પણ તે બધાં નિષ્ફળ છે. તાત્પર્યનો અર્થ વક્તાની ઇચ્છા એટલો જ સુપ્રસિદ્ધ છે તેને ત્યજી નવો પારિભાષિક અર્થ માનીને શુકવાક્યને વિષે તાત્પર્યનું પ્રતિપાદન કરવું એમાં લોકપ્રસિદ્ધિના વિરોધ વિના બીજું ફળ નથી; કેમકે શુકવાક્યમાં કાંઈ તાત્પર્ય નથી એ વાત સર્વ લોકને અનુભવસિદ્ધ છે. શુકવાક્યમાં તાત્પર્ય છે એમ કોઈ કહેતું નથી.

માટે બુબોધયિષાધીનવાક્યજન્ય જે શાબ્દબોધ તેનું તાત્પર્યજ્ઞાન હેતુ છે, અને બોધરહિત પુરુષે ઉચ્ચારેલા વાક્યથી શાબ્દબોધ થાય પણ તે વાક્ય બુબોધયિષાધીન નથી એટલે તેના અર્થનો બોધ થવામાં તાત્પર્યજ્ઞાન હેતુ નથી.

ત્યારે મૌનિરચિત શ્લોકને વિષે વક્તાની ઇચ્છારૂપ તાત્પ

સંભવશે નહિ તેનું કેમ? ઉચ્ચારણકર્તા તે વક્તા મૌની તો ઉચ્ચારણ કરતો નથી, એટલે મૌનીની ઇચ્છા તે વક્તાની ઇચ્છા નથી, એવી શંકા વેદાંતપરિભાષાની ટીકામાં ધર્મરાજના પુત્રે લખી છે, પણ એ શંકા શબ્દરત્નનામક વ્યાકરણગ્રંથથી જ ખંડિત છે. ત્યાં પ્રસંગ આવો છે; 'ઉચ્ચારણ કરેલા શબ્દથી બોધ થાય છે, ઉચ્ચારણ વિના શાબ્દબોધ થાય નહિ' એવા અર્થવાળું મહાભાષ્યનું વચન લખીને શંકા લખી છે કે ઉચ્ચારણ વિના શાબ્દબોધ ન થાય તો એકાંતમાં ઉચ્ચારણ વિના પુસ્તક જોનારને શાબ્દબોધ થવો જોઈએ નહિ. એ શંકાનું પછી સમાધાન લખ્યુ છે કે ત્યાં પણ પુસ્તકને જોનાર સૂક્ષ્મ ઉચ્ચારણ મનમાં કરે છે જ. આને આ પ્રકારે મૌનિલિખિત શ્લોકનો ઉચ્ચારણકર્તા મૌની જ છે એ સ્પષ્ટ છે.

અભેદરત્નાકરનો મત આ પ્રમાણે છેઃ જ્યાં તાત્પર્યનો સંદેહ થાય ત્યા શાબ્દબોધ થતો નથી, તેમ જ જ્યાં તાત્પર્યના અભાવનો નિશ્ચય થાય ત્યાં પણ શાબ્દબોધ થતો નથી; જ્યાં પ્રથમ તાત્પર્યનો સંદેહ હોય અથવા તાત્પર્યાભાવનો નિશ્ચય હોય ને ઉત્તરકાલમાં તાત્પર્યનો નિશ્ચય થઈ જાય ત્યાં શાબ્દબોધ થાય છે. આમ હોવાથી તાત્પર્યસંદેહના ઉત્તરકાળમાં થનાર શાબ્દબોધમાં તથા તાત્પર્યાભાવ નિશ્ચયના ઉત્તરકાળમાં થનાર શાબ્દબોધ હેતુ છે, શાબ્દબોધમાત્રમાં હેતુ નથી. આ મતમાં જે દોષ છે તે વેદાંતશિખામણિમાં લખ્યા છે, પણ એ મતનું ખંડન કરવાનો આગ્રહ નથી તેથી અહીં તે લખ્યા નથી. વિવરણકારના અને મંજૂષાકારના મતમાં જેમ પૂર્વ ઉત્તર મીમાંસા નિષ્ફળ થાય છે તેમ આ મતમાં થતું નથી; કેમકે તાત્પર્ય-સંદેહોત્તર જે શાબ્દબોધ થાય તેમાં તાત્પર્યજ્ઞાનને હેતુ માન્યું છે; વેદવાક્યોને વિષે તાત્પર્યસંદેહ થાય છે ને તેની નિવૃત્તિ મીમાંસાથી થાય છે એ વાત મીમાંસામાં સ્પષ્ટ છે.

આ પ્રકારે આકાંક્ષા, યોગ્યતા, તાત્પર્ય એ શાબ્દબોધના હેતુ છે, પરંતુ આકાંક્ષાદિકનું જ્ઞાન શાબ્દબોધનું હેતુ છે, સ્વરૂપથી આકાંક્ષાદિ જ હેતુ નથી. કેમકે જ્યાં આકાંક્ષાદિશૂન્ય વાક્યમાં આકાંક્ષાદિનો ભ્રમ થાય ત્યાં પણ શાબ્દબોધ થાય છે; જો આકાંક્ષાદિને સ્વરૂપથી જ હેતુતા માનીએ તો આકાંક્ષાદિભ્રમસ્થલમાં શાબ્દબોધ થવો જોઈએ નહિ. આકાંક્ષાદિના જ્ઞાનને હેતુતા માનીએ તો શાબ્દબોધનું કારણ ભ્રમરૂપ જ્ઞાન હોવાથી શાબ્દબોધ સંભવશે. વળી આકાંક્ષાદિને સ્વરૂપથી

જ હેતુ માનતાં જ્યાં આકાંક્ષાદિ છતાં પણ શ્રોતાને એવો ભ્રમ થાય કે આ વાક્ય આકાંક્ષાદિશૂન્ય છે ત્યાં પણ શાબ્દબોધ થવો જોઈએ, પણ થતો તો છે નહિ, માટે આકાંક્ષાદિનું જ્ઞાન હેતુ છે. એ જ્ઞાન ભ્રમરૂપ હોય કે પ્રમારૂપ હોય તેની ચિંતા નહિ; ભ્રમપ્રમાસાધારણ એવું આકાંક્ષાદિજ્ઞાન તે શાબ્દબોધનો હેતુ છે.

ભ્રમસામગ્રીથી શાબ્દબોધ ભ્રમ થતો નથી, પણ વિષયના અભાવથી શાબ્દબોધ ભ્રમ થાય છે. ઉદાહરણ વહ્નિનું વ્યભિચારી જે પૃથ્વીત્વ તેને વિષે વહ્નિવ્યાપ્યતાનો ભ્રમ થતાં પૃથ્વીત્વ એ હેતુથી પણ વહ્નિવાળા પર્વતને વિષે વહ્નિનું અનુમિતિજ્ઞાન થાય છે. તે પ્રમારૂપ થાય છે એનું કારણ એટલું જ છે કે વિષય જે વહ્નિ તેનો પર્વત ઉપર સદ્‌ભાવ છે. વિષયશૂન્ય દેશને વિષે તો પૃથ્વીત્વ જેવા અસદ્‌હેતુથી અનુમિતિ પણ ભ્રમ જ થાય છે. માટે વિષયના સદ્‌ભાવથી જેમ ભ્રમસામગ્રી વડે પણ પ્રમારૂપ અનુમિતિ થાય છે, તેમ શાબ્દબોધની સામગ્રી જે આકાંક્ષાદિ તે ભ્રમ હોય કે પ્રમા હોય તથાપિ પણ જ્યાં વિષયનો સદ્‌ભાવ હોય ત્યાં શાબ્દબોધ પ્રમારૂપ જ થાય છે. જ્યાં વિષયનો અભાવ હોય ત્યાં શાબ્દબોધ ભ્રમરૂપ થાય છે. આવો નિયમ છે પરંતુ જ્યાં યોગ્યતાજ્ઞાન ભ્રમ હોય ત્યાં તો શાબ્દબોધ પણ ભ્રમ જ થાય છે; કેમકે જ્યાં શાબ્દબોધનો વિષય હોય ત્યા નિયમિત રીતે જ યોગ્યતાજ્ઞાન પ્રમા થાય છે, અને જ્યાં યોગ્યતાજ્ઞાન ભ્રમ હોય ત્યાં નિયમિત રીતે જ શાબ્દબોધનો વિષય હોતો નથી. માટે નિયમ એવો છે કે વિષયના સદ્‌ભાવથી શાબ્દબોધ પ્રમા થાય છે, ને વિષયના અભાવથી ભ્રમ થાય છે.

જેમ આકાંક્ષાદિનું જ્ઞાન શાબ્દબોધનો હેતુ છે તેમ આસત્તિ પણ શાબ્દબોધની હેતુ છે. ન્યાયગ્રંથોમાં પદોની સમીપતાને આસત્તિ કહે છે, વ્યવહિતપદોના અર્થનો અન્વય થઈ શકતો નથી. જેમકે 'ગિરિ ખાધું અગ્નિમાન્ દેવદત્તે' એ વાક્યથી અન્વયબોધ થતો નથી પણ 'ગિરિ અગ્નિમાન્–દેવદત્તે ખાધું'—એમ કહે તો શાબ્દબોધ થાય છે. માટે પદોની સમીપતારૂપ આસત્તિ શાબ્દબોધની હેતુ છે. જ્યાં સમીપતા ન હોય અને સમીપતાનો ભ્રમ હોય ત્યાં પણ શાબ્દબોધ થાય છે; માટે ભ્રમપ્રમાસાધારણ એવું આસત્તિનું જ્ઞાન હેતુ છે, સ્વરૂપ થકી આસત્તિ હેતુ નથી.

અન્ય ગ્રંથોમાં આ પ્રકારે લખ્યું છે: જ્યાં વ્યવહિત પદ છે

ત્યા પણ શ્લોકાદિકમા શાબ્દબોધ થાય છે, માટે ઉક્ત આસત્તિ શાબ્દબોધની હેતુ નથી પણ શક્તિ વા લક્ષણારૂપ પદના સંબંધથી પદાર્થોની જે વ્યવધાનરહિત સ્મૃતિ તે આસત્તિ શાબ્દબોધની હેતુ છે. પદોનુ વ્યવધાન હોય અથવા અવ્યવધાન હોય પણ જે પદાર્થનો જે પદાર્થ સાથે અન્વયબોધ હોય તે પદાર્થોની સ્મૃતિ વ્યવધાનરહિત જોઈએ પદાર્થોની સ્મૃતિમાત્રથી શાબ્દબોધ થાય તો કોઈ પણ રીતિથી જે પદાર્થની સમૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થવો જોઈએ. પદના સંબધથી પદાર્થની સ્મૃતિ તે શાબ્દબોધની હેતુ છે એમ કહીએ તો સકલ પદોનો આકાશ સાથે સમવાય* સંબધ છે, અને આત્મા સાથે સકલ પદોનો સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધ છે, માટે ઘટાદિપદના સમવાય-સંબધથી આકાશની જ્યા સ્મૃતિ થાય, અને સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધથી આત્માની જ્યા સ્મૃતિ થાય, ત્યા આકાશનો અને આત્માનો પણ 'ઘટ લાવો' ઇત્યાદિ વાકયોથી બોધ થવો જોઈએ. માટે શક્તિ કે લક્ષણાવૃત્તિરૂપ પદસંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ એ જ શાબ્દબોધની હેતુ છે. ઘટાદિ પદોનો સમવાયસંબંધ આકાશને વિષે છે અને સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધ આત્માને વિષે છે, પણ તે પદોનો શક્તિ વા લક્ષણાવૃત્તિરૂપ સંબંધ આકાશને વિષે નથી; આકાશ ગગનાદિ પદોનો જ શક્તિરૂપ સંબંધ આકાશ વિષે છે, અને સ્વપદ આત્મપદ આદિનો શક્તિરૂપ સંબંધ આત્માને વિષે છે, એટલે આકાશપદ સહિત વાકયથી જ આકાશનો શાબ્દબોધ થાય અને આત્મપદ સહિત વાકયથી જ આત્માનો શાબ્દબોધ થાય. આ રીતે જે પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે, એમ કહેતાં પણ ઘટમાનય (ઘટને લાવો) એ વાકયથી જે બોધ થાય છે તે બોધની ઉત્પત્તિ ઘટઃ (ઘટ) કર્મતા (ને પ્રત્યય બોધિત) आनयनं (લાવવારૂપ પ્રયત્ન) એટલા પદોથી થવી જોઈએ, કેમકે ઉભય× વાકયનાં પદોની શક્તિ સમાન છે. પણ પ્રથમ વાકયથી શાબ્દબોધ થાય છે, બીજાથી થતો નથી, તેનો હેતુ આ પ્રમાણે છે. યોગ્ય પદની વૃત્તિથી જે પદાર્થનું સ્મરણ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે. પ્રથમ વાકયનાં પદ યોગ્ય છે, બીજાનાં યોગ્ય નથી. યોગ્યતા અયોગ્યતા અનુભવ અનુસાર અનુમેય

* કેમકે શબ્દ એ આકાશનો ગુણ છે તે શબ્દરૂપ પદ છે; ગુણ ગુણીનો સમવાય છે.

× ઘટમાનય એ એક અને આ પ્રકારે ત્રણ ભાગ કર્યા તે બીજું.

છે. જે પદોથી શાબ્દબોધ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા છે; જે પદોથી શાબ્દબોધનો અભાવ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા નથી. આ રીતે યોગ્ય પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી, વ્યવધાનરહિત, પદાર્થની સ્મૃતિ તે આસત્તિ કહેવાય છે. આ પ્રકારની આસત્તિ સ્વરૂપથી જ શાબ્દબોધની હેતુ છે, તેનું જ્ઞાન હેતુ નથી.

આમ આકાંક્ષાજ્ઞાન, યોગ્યતાજ્ઞાન, તાત્પર્યજ્ઞાન, આસત્તિ, એટલાં શાબ્દબોધનાં હેતુ છે; એ ચારેને શાબ્દસામગ્રી કહેવાય છે.

૫૦ : ઉત્કટ જિજ્ઞાસાની બોધહેતુતા

અનુમિતિની સામગ્રી વ્યાપ્તિજ્ઞાન છે. પ્રત્યક્ષની સામગ્રી ઇંદ્રિય-સંયોગાદિક છે. જ્યાં બે સામગ્રી હોય ત્યાં ઉભયનું ફળ થતું નથી; કેમ કે એક ક્ષણમાં બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ અશક્ય છે. યદ્યપિ બે જ્ઞાનનો આધાર એક ક્ષણ થાય છે, તથાપિ બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો આધાર એક ક્ષણ થઈ શકે નહિ. બે વ્યધિકરણ* જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ તો એક ક્ષણમાં થાય છે, પણ સમાનાધિકરણ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થતી નથી. દેવદત્તનું જ્ઞાન અને યજ્ઞદત્તનું જ્ઞાન વ્યધિકરણજ્ઞાન છે તેની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થઈ શકે છે. ત્યારે જે કહ્યું કે, બે સામગ્રીનું ફળ એક જ કાળને વિષે થાય નહિ તે પ્રમાણે જોતાં જે પ્રબળ સામગ્રી હોય તેનું જ ફળ થાય, ને દુર્બળ સામગ્રીનો બાધ થાય. પ્રબળતા દુર્બળતા અનુભવ અનુસાર અનુમેય છે. ભૂતલ અને ઘટની સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, તે કાળને વિષે 'ઘટવાળું ભૂતલ' એ વાક્યનું પણ શ્રવણ થાય, તો આ પ્રસંગે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને શાબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી પ્રાપ્ત થઈ, તથાપિ પ્રત્યક્ષજ્ઞાન જ થાય છે, શાબ્દજ્ઞાન થતું નથી, એટલે સમાન વિષયવાળાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને શાબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની સામગ્રી પ્રબળ છે, શાબ્દજ્ઞાનની સામગ્રી દુર્બળ છે. પણ જ્યાં ભૂતલસંયુક્ત ઘટ સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, અને તે જ કાળે 'તમારે ઘેર પુત્ર અવતર્યો' એવા વાક્યનું શ્રવણ થાય, ત્યાં ભૂતલને વિષે ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય નહિ, પણ પુત્ર-જન્મનો જ શાબ્દબોધ થાય, એટલે ભિન્ન વિષયવાળાં જ્ઞાનની પ્રત્યક્ષ-સામગ્રી અને શાબ્દસામગ્રી હોય ત્યાં શાબ્દસામગ્રી પ્રબળ છે. પ્રત્યક્ષ

* જેમનું અધિકરણ એટલે આ ઠેકાણે ઉત્પત્તિસ્થાન ભિન્ન છે તેવાં; વ્યધિકરણથી ઊલટું સમાનાધિકરણ છે.

સામગ્રી દુર્બળ છે. આ પ્રકારે બાધ્યબાધકભાવ વિચારીને સૂક્ષ્મદર્શી પુરુષે પ્રબળતાદુર્બળતા જાણી લેવી.

પરંતુ બાધ્યબાધકભાવ જિજ્ઞાસાશૂન્ય સ્થળમાં છે; જ્યાં એક વસ્તુની જિજ્ઞાસા હેાય, અન્યની જિજ્ઞાસા હેાય નહિ, અને ઉભયના બેાધની સામગ્રી હેાય ત્યાં તેા જિજ્ઞાસિતનેા જ બેાધ થાય છે, અજિજ્ઞાસિતનેા થતેા નથી. એટલે જિજ્ઞાસિતના બેાધની સામગ્રી પ્રબળ છે, અજિજ્ઞાસિતના બેાધની સામગ્રી દુર્બળ છે. જ્ઞાનની ઇચ્છા તે જિજ્ઞાસા, અને તેનેા જે વિષય તે જિજ્ઞાસિત. જિજ્ઞાસા સહિત સામગ્રી-માત્ર પ્રબળ છે. જ્યાં ઉભયની જિજ્ઞાસા હેાય ત્યાં ઉત્કટ જિજ્ઞાસા બાધક છે. આવા જ કારણને લીધે અધ્યાત્મગ્રંથેામાં લખ્યું છે કે, 'ઉત્કટ જિજ્ઞાસાવાળાને બ્રહ્મબેાધ થાય છે,' ઉત્કટ જિજ્ઞાસારહિતને બ્રહ્મબેાધ થતેા નથી, કેમ કે જિજ્ઞાસા સહિત બેાધસામગ્રીનેા તેના કરતાં ઉત્કટ જિજ્ઞાસા સહિત બેાધસામગ્રીથી બાધ થાય છે; ઉત્કટ જિજ્ઞાસા ન હેાય તેા જિજ્ઞાસા સહિત સામગ્રીથી અન્ય સામગ્રીનેા બાધ થાય છે. લૌકિક પદાર્થોની જિજ્ઞાસાનેા અને તેના પ્રત્યક્ષાદિબેાધની સામગ્રીનેા સર્વદા જાગ્રતકાળમાં સંભવ છે, એટલે તેનાથી જિજ્ઞાસારહિત બ્રહ્મબેાધની સામગ્રીનેા બાધ થશે. માટે લૌકિક પદાર્થોના જિજ્ઞાસા સહિત પ્રત્યક્ષાદિ બેાધની સામગ્રીનેા બાધ કરવાને બ્રહ્મની ઉત્કટ જિજ્ઞાસા જોઈએ. ઉત્કટ જિજ્ઞાસા સહિત બ્રહ્મબેાધસામગ્રીથી લૌકિક પદાર્થોના બેાધની સામગ્રીનેા બાધ થાય છે. अथातो ब्रह्मजिज्ञासा× આ સૂત્રનું તાત્પર્ય પણ આ અર્થ ઉપર જ છે. યદ્યપિ વ્યાખ્યાનકારેાએ 'જિજ્ઞાસા'નેા અર્થ લક્ષણાથકી 'વિચાર' એવેા કર્યો છે, અને 'કરવી' એવા એક પદનેા અધ્યાહાર માન્યેા છે, અને સૂત્રાર્થ એવેા કર્યો છે કે 'બ્રહ્મ-જ્ઞાનને અર્થે વેદાંતવાક્યનેા વિચાર કર્તવ્ય છે,' તથાપિ 'વિચાર' એ જ સાક્ષાત્ શબ્દને પ્રયેાજવેા રહેવા દઈ લાક્ષણિક એવા 'જિજ્ઞાસા' પદનેા પ્રયેાગ કરવામાં સૂત્રકારને, વાચ્ય તેમ લક્ષ્ય ઉભય અર્થ જણાવવાનું તાત્પર્ય છે. બ્રહ્મજિજ્ઞાસા બ્રહ્મબેાધની હેતુ છે એ વાચ્ય અર્થ છે, (અને લક્ષ્ય અર્થ તેા હમણાં જ કહેલેા છે.) એકના એક જ શબ્દથી શક્તિ લક્ષણા ઉભયવૃત્તિરૂપ બે અર્થ બેાધાય નહિ એમ પ્રાચીન વચન છે; પણ 'ગંગાને વિષે મીન અને ઘેાષ' એ

× વ્યાસોક્ત જે વેદાંતસૂત્ર અથવા બ્રહ્મસૂત્ર તેનું આ પ્રથમ સૂત્ર છે. અક્ષરાર્થ એવેા છે કે 'હવે અહીં બ્રહ્મજિજ્ઞાસા.'

વાક્યમાં ‘ગંગા’ પદનો વાચ્યાર્થસંબંધ મીન સાથે ને લક્ષ્યાર્થ-સંબંધ ગ્રામ સાથે થાય છે, અને ‘ગંગાના પ્રવાહમાં મીન છે તથા તીર ઉપર ગામ છે’ એવો વાચ્યાર્થ થાય છે, એટલે ઉક્ત પ્રાચીન વચન શ્રદ્ધા કરવા જેવું નથી. ઉક્ત સૂત્રના ગ્રંથકારોએ અનેક અર્થ કર્યા છે તથાપિ અનેક અર્થ થવા એ એ સૂત્રનું ભૂષણ છે, દૂષણ નથી. ‘વિચાર’ની પેઠે ‘જિજ્ઞાસા’ને+ વિષે પણ એ સૂત્રથી વિધિ થાય છે કે નથી થતો એ વાત લખવામાં ગ્રંથ બહુ વધી જાય માટે તે લખી નથી.

૫૧ : વેદસ્વરૂપવિચાર

આકાંક્ષાજ્ઞાનાદિ શાબ્દબોધનાં હેતુ છે, તેમાં તાત્પર્યજ્ઞાન પણ છે. વેદવાક્યના તાત્પર્યજ્ઞાનનો હેતુ તો ઉપક્રમોપસંહારાદિ છે. એ ઉપક્રમાદિ ષટ્લિંગથી વેદાન્તવાક્યોનું તાત્પર્ય અદ્વિતીય બ્રહ્મને વિષે ઠરે છે, કર્મ અથવા ઉપાસના વિધિને વિષે ઠરતું નથી. આ વાત ભાષ્યકારે સૂત્ર-ના સમન્વયાધ્યાયમાં વિસ્તારથી લખી છે; એટલે વૃત્તિકાર તથા મીમાં-સકનો મત યોગ્ય નથી. એમના મતનું ખંડન કરવા માટે જે તર્ક ચલાવવા પડે છે તે આ ભાષાના જાણનાર શ્રોતાને સમજાય તેવા નથી, તેથી અહીં લખ્યા નથી. અમુક વાક્યથી શ્રોતાને અમુક અર્થનું જ્ઞાન થાય એવી વક્તાની જે ઇચ્છા તેને તાત્પર્ય કહેવાય છે. મીમાં-સકમતમાં વેદ નિત્ય છે, ત્યાં કર્તાની ઇચ્છા સંભવતી નથી, પણ અધ્યાપકની ઇચ્છા સંભવે છે. નૈયાયિકમતમાં શબ્દનો તૃતીય ક્ષણમાં* નાશ થાય છે તેથી શબ્દ ક્ષણિક છે, અને વેદ શબ્દરૂપ છે એટલે તે પણ ક્ષણિક છે. નૈયાયિકના મતમાં ઉચ્ચારણના ભેદથી વેદનો ભેદ છે. એકવાર ઉચ્ચારણ કરીને ફરી ઉચ્ચારણ કરીએ તે વાક્ય પ્રથમના વાક્યથી ભિન્ન હોય છે; પરંતુ તે પછીનાં વાક્યો પ્રથમ વાક્યનાં સજાતીય હોય છે, તેથી બન્ને વાક્યોમાં અભેદનો કેવળ ભ્રમ જ થાય છે. નૈયાયિકમતમાં ભારતાદિકની પેઠે વેદ

+ વેદાંતવિચાર કર્તવ્ય છે એ લક્ષ્યાર્થ, બ્રહ્મની જિજ્ઞાસા કર્તવ્ય છે એ વાચ્યાર્થ.

* ઉત્પત્તિક્ષણ, સ્થિતિક્ષણ, ને વિનાશક્ષણ, એમ અનિત્ય પદાર્થમાત્રને ત્રણ ક્ષણ માનેલા છે. શબ્દને નૈયાયિકો અનિત્ય માને છે, જેનો તૃતીય ક્ષણમાં નાશ થાય છે તે બધું ક્ષણિક કહેવાય છે.

પૌરુષેય* છે અને ક્ષણિક છે, કેમ કે વેદ વર્ણસમુદાયથી ભિન્ન નથી, વર્ણસમુદાયને જ વેદ કહે છે, અને તે સમુદાય પ્રત્યેક વર્ણથી ભિન્ન નથી, એટલે વેદ વર્ણરૂપ છે, ને તે વર્ણ× શબ્દરૂપ છે, શબ્દ આકાશનો ગુણ છે, એ સ્પષ્ટ થયું. નાના શબ્દોની ઉત્પત્તિ એક કાળે સંભવતી નથી; કેમ કે ન્યાયના મત પ્રમાણે આત્માના વિશેષગુણ જ્ઞાનાદિક છે તેમ આકાશનો વિશેષગુણ શબ્દ છે, અને વિભુ દ્રવ્યનાં જે વિશેષણ તે એક કાળમાં બે ઉત્પન્ન થઈ શકતાં નથી એવો નિયમ છે; પરંતુ દેવદત્તનો શબ્દ અને યજ્ઞદત્તનો શબ્દ એક કાળે જ થઈ શકે છે, અને ભેરીનો તેમ તાલનો શબ્દ પણ એક કાળે થઈ શકે છે. તે ઉપરથી એમ કહી શકાય કે, સમાનાધિકરણવાળા બે શબ્દની એક કાળે ઉત્પત્તિ ન થાય એવો નિયમ રાખવો જોઈએ, પરંતુ એમ પણ શબ્દમાત્ર, આકાશ સાથે સમવાયસંબંધ હોવાને લીધે, સમાનાધિકરણવાળા જ છે, કોઈપણ શબ્દ વ્યધિકરણ નથી, (એટલે દેવદત્ત યજ્ઞદત્તના બે જુદા શબ્દ એક કાળે થાય છે એવો વિરોધ, એક કાળે બે શબ્દ થાય નહિ તે નિયમમાં બતાવી, સમાનાધિકરણવાળા બે શબ્દ એક કાળે ઊપજે નહિ એમ તેમાં સુધારો કરી વિરોધનો પરિહાર કરવા ધાર્યો હતો તે ન બન્યો, ને એક કાળે સમાનાધિકરણવાળા બે શબ્દ ન થાય એવો નિયમ પણ એક કાળે થતા અનેક શબ્દોના અનુભવથી વિરુદ્ધ હોઈ ખોટો પડવા આવ્યો ત્યારે સમાધાન એમ છે કે) જેમ આકાશને વિષે શબ્દનો સમવાયસંબંધ છે, તેમ કંઠ, તાલુ, દંત, નાસા, ઓષ્ઠ, જિહ્વામૂળ, ઉરસ્, શિરસ, એ અષ્ટાંગ સાથે વર્ણરૂપ શબ્દનો અવચ્છેદકતાસંબંધ છે, અને ભેરી આદિક ધ્વનિરૂપ શબ્દનો ભેરી, તાલ આદિક સાથે અવચ્છેદકતાસંબંધ છે. એક અધિકરણમાં વૃત્તિને સમાનધિકરણ કહે છે. જોકે સમવાયસંબંધથી શબ્દમાત્રનુ જ આકાશને વિષે સામાનાધિકરણ્ય છે, તોપણ અવચ્છેદકતાસંબંધથી દેવદત્તશબ્દ અને યજ્ઞદત્તશબ્દ વ્યધિકરણ છે (શબ્દમાત્ર વ્યધિકરણ થઈ રહે છે). એ જ રીતે ભેરીનો શબ્દ ને તાલનો શબ્દ પણ અવચ્છેદકતાસંબંધથી વ્યધિકરણ છે. આ સર્વ ઉપરથી નિયમ એવો ઠર્યો કે, અવચ્છેદકતાસંબંધથી એક જ અધિકરણમાં બે શબ્દની ઉત્પત્તિ, એક કાળે થઈ શકતી નથી. અર્થાત્ એકના

* પુરુષે કરેલો; તેવો નહિ તે અપૌરુષેય.

× જેમાંથી અમુક સાંકેતિક અર્થ નીકળે તે વર્ણ. તેવા અર્થ વિનાનો શબ્દમાત્ર જ તે ધ્વનિ

એક અવચ્છેદકમાં બે શબ્દની ઉત્પત્તિ, એક કાળે થાય નહિ. એટલા માટે વાક્યના પદના અવયવરૂપ વર્ણોની ઉત્પત્તિ એક કાળે થાય નહિ, પણ બધા વર્ણ ક્રમથી ઊપજી શકે છે. ક્રમથી ઊપજતા વર્ણોનો, નિમિત્ત વિના નાશ થતો નથી; થાય છે એમ માનીએ તો સકળ વર્ણોની પ્રથમ ક્ષણમાં ઉત્પત્તિ અને તેમનો દ્વિતીય ક્ષણમાં નાશ એમ થવું જોઈએ; ને આમ થશે ત્યારે તો ઉત્પત્તિ અને વિનાશ એ વિના અન્ય પ્રકારનો પ્રત્યક્ષતાદિ (અર્થાત્ સ્થિતિરૂપ) વ્યાપાર શબ્દને વિષે સિદ્ધ થશે નહિ; માટે શબ્દના નાશનું કાંઈક નિમિત્ત માનવું જોઈએ. જે નિમિત્ત વિના દ્વિતીય ક્ષણમાં શબ્દનો નાશ થાય નહિ તે નિમિત્ત વિના કોઈ અન્ય શબ્દના નાશનું નિમિત્ત થઈ શકે નહિ. પૂર્વ શબ્દના નાશનો હેતુ સ્વોત્તરવર્તી* શબ્દ છે. ગૌઃ આ એક વાક્ય છે; એમાં પુરુષપ્રયત્નથી નાભિદેશગત વાયુમાં ક્રિયા થઈ, 'ગ'કારજનક જિહ્વામૂળની સાથે તેનો સંયોગ થાય છે; ને પછી 'ઔ'કારજનક કંઠ તથા ઓષ્ઠની સાથે વાયુનો સંયોગ થાય છે; વળી તે પછી વિસર્ગજનક કંઠસ્થાનની સાથે વાયુનો સંયોગ થાય છે. આ પ્રકારે જે ક્રમથી આ ત્રણ સંયોગ થાય છે તે ક્રમથી 'ગ'-કાર, 'ઔ'-કાર અને વિસર્ગ એ ત્રણ વર્ણ થાય છે. યદ્યપિ કૌમુદી આદિક ગ્રંથોમાં 'ક' વર્ગનું કંઠસ્થાન લખ્યું છે, તથાપિ પાણિનિકૃત શિક્ષામાં 'ક' વર્ગનું જિહ્વામૂલ સ્થાન લખ્યું છે, એટલે તે શિક્ષાવચનાનુસાર જિહ્વામૂલ સાથે વાયુનો સંયોગ થતાં 'ગ'કારની ઉત્પત્તિ થાય છે એમ કહ્યું છે. વ્યાકરણાનુસાર યદ્યપિ ગૌઃ એટલા વર્ણ વાક્યરૂપ નથી, તથાપિ ન્યાયમતાનુસાર તેને પણ વાક્ય કહી શકાય છે. અહીં પ્રથમ ક્ષણમાં 'ગ'કારની, દ્વિતીય ક્ષણમાં 'ઔ'કારની, ને તૃતીય ક્ષણમાં વિસર્ગની ઉત્પત્તિ થાય છે; એટલે 'ગ'કારનો નાશ થવામાં હેતુ 'ઔ'કાર છે, 'ઔ'કારનો નાશ થવામાં હેતુ વિસર્ગ છે. શબ્દનો નાશ તૃતીય ક્ષણમાં થાય છે, દ્વિતીયમાં નહિ, કેમ કે નાશનો હેતુ જે સ્વોત્તરશબ્દ તે દ્વિતીય ક્ષણમાં ઊપજે છે, ને કારણની સિદ્ધિ વિના કાર્ય સિદ્ધ થતું નથી. પ્રથમ ક્ષણમાં દ્વિતીય શબ્દ અસિદ્ધ છે, એટલે (પ્રથમ શબ્દના) દ્વિતીય

* બે ચાર શબ્દો સાથે બોલાય તેમાં પ્રથમ શબ્દ દ્વિતીયથી પૂર્વવર્તી ને દ્વિતીય પ્રથમથી ઉત્તરવર્તી; એમ જ તૃતીયથી દ્વિતીય પૂર્વવર્તી અને દ્વિતીયથી તૃતીય ઉત્તરવર્તી. જે શબ્દનો નાશ થનાર છે તે પૂર્વશબ્દ છે અને સ્વ એટલે એ જ પૂર્વશબ્દ તેનો જે ઉત્તરવર્તી શબ્દ તે તેના નાશનો હેતુ છે.

ક્ષણમાં સિદ્ધ જે દ્વિતીય શબ્દ તેનાથી (પ્રથમ શબ્દના) તૃતીય ક્ષણમાં પ્રથમ શબ્દનો નાશ થાય છે; એ જ પ્રકારે તૃતીય શબ્દથી દ્વિતીય શબ્દનો નાશ થાય છે, અને એમ ઉપાંત્ય* પર્યંત સ્વોત્તરવર્તી શબ્દથી શબ્દનો નાશ થાય છે. અંત્ય શબ્દનો નાશ સુંદોપસુંદ ન્યાયે કરીને, ઉપાત્ય શબ્દથી થાય છે. સુંદ અને ઉપસુંદ એ ભાઈ હતા. તેમનો પરસ્પર નાશ ભારતમાં પ્રસિદ્ધ છે, તે અહીં લાગુ થાય છે. પરંતુ આવી રીતે અંત્યનો નાશ ઉપાંત્યથી માનવામાં દોષ છે; કેમ કે જો એમ માનીએ તો દ્વિતીય ક્ષણમાં જ અંત્યનો નાશ થઈ જશે, અને ઉત્પત્તિ તથા નાશ એ કરતાં અન્ય વ્યાપાર અંત્ય શબ્દને રહેશે નહિ, તેથી તે અપ્રત્યક્ષ થઈ જશે. કદાપિ એમ કહો કે જગદીશ ભટ્ટાચાર્યે અંત્ય શબ્દને અપ્રત્યક્ષ કહેલો જ છે એટલે અંત્યના અપ્રત્યક્ષનું આપાદન ઇષ્ટ છે, દોષ નથી; તથાપિ તૃતીય ક્ષણમાં શબ્દનો નાશ થાય છે, એ નિયમનો ભંગ થઈ જશે. આ પ્રકારે દોષ તદવસ્થા રહે છે. એના પરિહારને અર્થે એમ માનવું ઉચિત છે કે, અંત્યશબ્દના નાશનો હેતુ ઉપાંત્યશબ્દ નથી પણ ઉપાંત્યશબ્દનો નાશ છે. આમ માનવાથી અંત્યશબ્દનો નાશ દ્વિતીય ક્ષણમાં થઈ જશે નહિ, કેમ કે ઉપાંત્યશબ્દનો નાશ અંત્યશબ્દથી થાય છે એટલે અંત્યશબ્દના દ્વિતીય ક્ષણમાં ઉપાંત્યનો નાશ, ને તે પછીના ક્ષણમાં તેનો પોતાનો નાશ થશે. આ પ્રકારે શબ્દમાત્રનો નાશ તૃતીય ક્ષણમાં થાય છે એ જ નિયમ યોગ્ય છે. આમા પણ પુનઃ એવી શંકા છે કે, જ્યાં એક જ વર્ણરૂપ શબ્દ હોય ત્યાં શબ્દના નાશનો હેતુ એવો કોઈ અન્ય શબ્દ નથી તો નાશ શી રીતે થશે? એનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે: જેમ કંઠાદિક સાથે વાયુનો સંયોગ વર્ણરૂપ શબ્દનો હેતુ છે, વાંસને ચીરતાં બે ચીપો થઈ જે વિભાગરૂપ શબ્દ થાય તે ધ્વનિરૂપ શબ્દનો હેતુ છે, તે જ પ્રકારે શબ્દ પણ શબ્દનો હેતુ છે. ભેરી અને દંડના સંયોગથી ભેરીદેશને વિષે જે શબ્દ થાય છે તેથી ઉત્પન્ન થયેલા શબ્દનો શ્રવણે કરીને સાક્ષાત્કાર થાય છે, એમ જ કંઠાદિદેશમાં વાયુ-સંયોગથી જે વર્ણરૂપ શબ્દ ઊપજે છે તેનો શ્રોત્રથી સાક્ષાત્કાર થતો નથી, પણ તે વર્ણરૂપ શબ્દથી અન્ય શબ્દ ઊપજે છે તેનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. આ રીતે અન્યશબ્દરહિત એવો એક શબ્દ એમ હોવું જ અશક્ય છે.

પરંતુ આ મતમાં વર્ણના સમુદાયરૂપ પદનો એક કાળમાં સંભવ

* અંત્યના પહેલાંનો.

નથી એટલે પદનો સાક્ષાત્કાર તો સંભવતો નથી; તથાપિ પ્રત્યેક વર્ણનો સાક્ષાત્કાર થતાં થતાં સકળ વર્ણોને વિષય કરવાવાળી એક સ્મૃતિ થાય છે. સ્મૃત પદથી પદાર્થની સ્મૃતિ થાય છે, ને તેથી શાબ્દબોધ થાય છે. અથવા એમ કહીએ તોપણ ચાલે કે, પૂર્વ પૂર્વ વર્ણના અનુભવથી સંસ્કાર ઊપજે છે. અને સંસ્કાર સહિત અંત્યવર્ણનો અનુભવ તે જ પદનો અનુભવ કહેવાય છે. તેનાથી પદાર્થની સ્મૃતિ થાય છે, ને તેથી શાબ્દબોધ થાય છે. આ પ્રમાણે ન્યાયમત છે. મીમાંસાના મતમાં તો વર્ણ નિત્ય છે એટલે વર્ણના સમુદાયરૂપ વેદ પણ નિત્ય છે. વળી વર્ણમાત્ર વિભુ છે, જ્યાં કંઠાદિદેશને વિષે શરીરગત વાયુનો સ્પર્શ થાય છે ત્યાં વર્ણની અભિવ્યક્તિ થાય છે (ઉત્પત્તિ નહિ). નૈયાયિકમતમાં વર્ણની ઉત્પત્તિના જે જે હેતુ છે તે મીમાંસકમતમાં વર્ણની અભિવ્યક્તિના હેતુ છે. આ પ્રકારે વર્ણસમુદાયરૂપ વેદ નિત્ય છે, ને તેથી અપૌરુષેય છે.

વેદાંતમતમાં વર્ણ અને તેના સમુદાયરૂપ વેદ નિત્ય નથી, કેમ કે વેદની ઉત્પત્તિ શ્રુતિએ જ કહેલી છે, અને ચેતનથી ભિન્ન એવી વસ્તુ માત્ર અનિત્ય છે. એટલે વેદ નિત્ય નથી, તેમ ક્ષણિક પણ નથી. પણ સૃષ્ટિના આદિકાળમાં સર્વજ્ઞ ઈશ્વરના સંકલ્પમાત્રથી વેદની ઉત્પત્તિ થાય છે, એટલે શ્વાસની પેઠે અનાયાસથી જ ઈશ્વર વેદને રચે છે. નૈયાયિક મતમાં ભારતાદિકની પેઠે વેદ પૌરુષેય છે, વેદાંતમતમાં પણ ભારતાદિકની પેઠે ઈશ્વરરૂપ પુરુષથી રચેલા હોવાને લીધે પૌરુષેય તો છે, પરંતુ જેમ સર્વજ્ઞ એવા વ્યાસાદિક સકળ કલ્પને વિષે ભારતાદિકને રચે છે તે પૂર્વ કલ્પમાં તે તે ગ્રંથની જે આનુપૂર્વી હોય તે જ રાખીને રચતા નથી, પણ સ્વેચ્છાનુસાર આનુપૂર્વી રાખી રચે છે તેમ વેદની રચનામાં થતું નથી, પૂર્વકલ્પની આનુપૂર્વીને સ્મરીને ઉત્તર કલ્પમાં પણ પૂર્વકલ્પની આનુપૂર્વી પ્રમાણે જ ઈશ્વર વેદને રચે છે. પુરુષરચિતત્વરૂપ પૌરુષેયતા વેદ અને ભારતાદિકમાં સમાન છે, પણ અન્ય કલ્પની આનુપૂર્વી સ્મર્યા વિના પુરુષરચિતત્વરૂપ પૌરુષેયત્વ ભારતાદિકમાં છે, વેદમાં નથી; કેમ કે વેદમાં તો પૂર્વકલ્પની આનુપૂર્વીના સ્મરણપૂર્વક પુરુષરચિતત્વ છે. વેદની આનુપૂર્વી અનાદિ છે, ને ઈશ્વરરૂપ પુરુષ તેનો રચનાર છે.

ઇતિ શબ્દપ્રમાણનિરૂપણનામ તૃતીય પ્રકાશ સમાપ્ત

ઉપમાનપ્રમાણનિરૂપણ

પર : ઉપમાન અને ઉપમિતિનું દ્વિધા સ્વરૂપ

યદ્યપિ ન્યાય અને વેદાંતના ગ્રંથમાત્રમાં ઉપમાનનિરૂપણ પછી શબ્દનિરૂપણ કર્યું છે, તથાપિ ત્રણ જ પ્રમાણ માનનારાં સાંખ્યાદિ ઉપમાનને માનતા નથી. પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, શબ્દ, એ ત્રણ જ માને છે, એટલે તેમને જે ઉપયોગી છે તે પ્રમાણ પ્રથમ કહ્યાં છે, અને શબ્દનિરૂપણ પછી ઉપમાનનિરૂપણ રાખ્યું છે. જે ક્રમથી શાસ્ત્રોમાં અધિક પ્રમાણનો અંગીકાર છે તે ક્રમથી આ ગ્રંથમાં પ્રમાણનિરૂપણ કર્યું છે એટલે અન્ય સંમતિની અહીં અપેક્ષા નથી.

ઉપમિતિપ્રમાના કરણને ઉપમાનપ્રમાણ કહીએ છીએ. ન્યાયમતાનુસાર ઉપમિતિ અને ઉપમાનનું સ્વરૂપ આ પ્રકારનું છે. સંજ્ઞાથી સંજ્ઞીની વાચ્યતાનું જ્ઞાન તે ઉપમિતિ, તેનું કરણ કહેતાં વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ જે હોય તે ઉપમાન કહેવાય. કોઈ નગરવાસી પુરુષ 'ગવય'* શબ્દના વાચ્યને જાણતો નથી; અને આરણ્યક પુરુષને પૂછે છે કે ગવય કેવું હોય? ત્યાં આરણ્યક પુરુષ ઉત્તર આપે છે કે, 'ગોસદૃશ (ગાય જેવું) ગવય હોય છે.' આવું વચન સાંભળી, વાક્યાર્થનો અનુભવ કરી, વનમાં 'ગોસદૃશ ગવય'ને દેખતાં 'ગોસદૃશ ગવય' થાય છે' એ વાક્યાર્થનું સ્મરણ કરે છે, ને તે સ્મરણ પછી દૃષ્ટ પશુ ગવયપદવાચ્ય છે એમ જાણે છે. અહીં પશુવિશેષની ગવયપદવાચ્યતાનું જ્ઞાન તે ઉપમિતિ છે. આરણ્યકપુરુષબોધિત વાક્યના અર્થનો શબ્દાનુભવ તે કરણ છે, ગોસદૃશ પિંડ દેખી વાક્યાર્થની સ્મૃતિ થવી તે વ્યાપાર છે, અને ગોસદૃશ પિંડનું પ્રત્યક્ષ, સંસ્કારનું ઉદ્‌બોધક હોવાથી સહકારી છે. આમ વાક્યાર્થનુભવ ઉપમાન છે, વાક્યાર્થસ્મૃતિ વ્યાપાર છે; જેમ આકાંક્ષાદિક શબ્દનાં સહકારી છે તેમ ગોસદૃશ પિંડનું પ્રત્યક્ષ અહીં સહકારી છે; ફલ ઉપમિતિ છે. આ

* ગવય એટલે રોઝ, એ શબ્દનો અર્થ અને એથી બતાવવાનો પદાર્થ ખબર નથી, ત્યાં ઉપમાનથી જ્ઞાન–ઉપમિતિ–થશે. ગવય તે સંજ્ઞા અને ગોસદૃશ જે પિંડ તેને ગવય કહેવાય. એવું સંજ્ઞા અને સંજ્ઞાના સંબંધનું જ્ઞાન તે ઉપમિતિ.

મત સાંપ્રદાયિક (વૃદ્ધ) નૈયાયિકોનો છે.

નવીન નૈયાયિકોનો મત આ પ્રકારે છે: ગોસદૃશ પિંડના પ્રત્યક્ષને સહકારી માન્યું પણ તે જ ઉપમાન છે; વાક્યાર્થ સ્મૃતિ વ્યાપાર છે; ગવયપદની વાચ્યતાનું જ્ઞાન તે ઉપમિતિરૂપ ફળ છે. આ મતમાં વાક્યનો અનુભવ કારણનો કારણ હોવાથી કુલાલપિતાની પેઠે અન્યથા-સિદ્ધ* છે, અર્થાત્ જેમ કુલાલપિતા ઘટસામગ્રીથી બાહ્ય છે તેમ વાક્યાર્થાનુભવ પણ ઉપમિતિસામગ્રીથી બાહ્ય છે. આ પ્રકારે નૈયાયિકોના બે મત છે. એ ઉપર અનેક શંકા–સમાધાન ન્યાયકૌસ્તુભાદિમાં લખ્યા છે, પણ સિદ્ધાંતમાં ઉપયોગી નથી તેથી અહીં લખ્યાં નથી.

જેમ સાદૃશ્ય(સાધર્મ્ય)જ્ઞાનથી ઉપમિતિ થાય છે તેમ વૈધર્મ્ય-જ્ઞાનથી પણ થાય છે. 'ખડ્ગમૃગ' એ પદના વાચ્યને ન જાણનાર, આરણ્યક પુરુષથી જાણી લે કે, 'ઊંટથી વિધર્મ, શૃંગ સહિત, નાસિકાવાળું, ખડ્ગમૃગ થાય છે; અને વાક્યાર્થાનુભવ કરી પછી વનમાં જઈ ઊંટથી વિધર્મ, શૃંગ સહિત, નાસિકાવાળું, પશુ પ્રત્યક્ષ દેખતાં ઉત્તરગૌડમાં ખડ્ગમૃગ એ પદનો વાચ્ય જે પદાર્થ તેને જાણે છે. એમ જ 'પૃથ્વી' પદનું વાચ્ય નહિ જાણનાર, 'જલાદિથી વૈધર્મ્યવાળી તે પૃથ્વી' એવું ગુરુવાક્ય સાંભળી, તેના અર્થનો અનુભવ કરી, જલાદિથી વૈધર્મ્યવાળા પદાર્થને દેખી, તે વાક્યાર્થનું સ્મરણ કરે છે, અને તે પદાર્થની પૃથ્વીપદવાચ્યતા જાણે છે. વિરુદ્ધ ધર્મવાળાને વિધર્મ કહેવાય, અને વિરુદ્ધ ધર્મ હોવાના ભાવને–વિરુદ્ધધર્મપણાને વૈધર્મ્ય કહેવાય, ખડ્ગમૃગમાં ઊંટ કરતાં વિરુદ્ધ ધર્મોમાં હ્રસ્વગ્રીવાદિક હોય છે, પૃથ્વીમાં જલાદિ વિરુદ્ધ ધર્મ ગંધ રહે છે. આ ઉભય ઉદાહરણમાં સાંપ્રદાયિક રીતિ અનુસાર, વાક્યાર્થાનુભવ કરણ છે, વાક્યાર્થસ્મૃતિ વ્યાપાર છે, વિરુદ્ધધર્મવાળા પદાર્થનું પ્રત્યક્ષદર્શન સહકારી છે. નવીન રીતિ અનુસાર વિરુદ્ધધર્મવિશિષ્ટ પદાર્થનું પ્રત્યક્ષ તે કરણ છે, વાક્યાર્થ-સ્મૃતિ વ્યાપાર છે, વાક્યાર્થાનુભવ સામગ્રી બાહ્ય છે. ખડ્ગમૃગ પદની તેમ પૃથ્વી પદની વાચ્યતાનું જ્ઞાન એ ઉપમિતિરૂપ ફળ છે. આ પ્રકારે ન્યાયમતમાં સંજ્ઞાની વાચ્યતાનું જ્ઞાન તે ઉપમાનપ્રમાણનું ફળ છે. પ્રાચીનમતમાં વાક્યાર્થાનુભવને જ ઉપમાનપ્રમાણ કહે છે, નવીન મતમાં સાદૃશ્યવિશિષ્ટ પિંડદર્શન અથવા વૈધર્મ્યવિશિષ્ટ પિંડદર્શન તેને ઉપમાનપ્રમાણ કહે છે.

---

* જુઓ કારણસ્વરૂપવિચાર જે ગ્રંથારંભે જ કરેલો છે.

૫૩ : વેદાંત અનુસાર ઉપમાનોપમિતિ

વેદાંતમતમાં ઉપમિતિ અને ઉપમાનનું અન્ય સ્વરૂપ માનવામાં આવ્યું છે; અર્થાત્ ગામમાં ગો–વ્યક્તિને દેખનાર વનમાં જઈ ગવયને દેખે ત્યારે 'આ પશુ ગાયની સદૃશ છે' એવું પ્રત્યક્ષ તેને થાય છે, ને તે પછી 'મારી ગાય આ પશુની સદૃશ છે' એવું જ્ઞાન થાય છે. અહીં ગવયમાં જે ગોસાદૃશ્યનું જ્ઞાન તે 'ઉપમાનપ્રમાણ' કહેવાય છે, અને ગાયમાં ગવયના સાદૃશ્યનું જ્ઞાન તે ઉપમિતિ કહેવાય છે. જોકે આ મતમાં પણ ઉપમિતિના કરણને જ ઉપમાન કહેવાય છે, તો પણ ઉપમિતિનું સ્વરૂપ અને લક્ષણ ભિન્ન છે, એટલે ઉપમાનનાં લક્ષણોના ભેદ વિના ઉપમિતિના સ્વરૂપનો ભેદ સિદ્ધ થઈ શકતો નથી. ન્યાયમતમાં તો સંજ્ઞીમાં સંજ્ઞાના વાચ્યતાજ્ઞાનને ઉપમિતિ કહે છે, પરંતુ વેદાંતમતમાં સાદૃશ્યજ્ઞાનથી જ જન્યજ્ઞાનને ઉપમિતિ કહે છે. ગવયમાં ગાયના સાદૃશ્યજ્ઞાનથી ગાયમાં ગવયનું સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય છે. અને તે ઉપમિતિ છે. આ પ્રકારે ન્યાયમતથી ઉપમિતિનું લક્ષણ ભિન્ન છે અને તેના કરણને ઉપમાન કહે છે; અર્થાત્ સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાનરૂપ જે ઉપમિતિ એ ગાયમાં ગવયનું સાદૃશ્યજ્ઞાન છે, અને એનું કરણ ગવયમાં ગાયનું સાદૃશ્યજ્ઞાન ઉપમાન છે. આ મતમાં ઉપમાન-પ્રમાણ વ્યાપારહીન છે, અર્થાત્ ઉપમાન પછી થઈ આવતી ઉપમિતિમાં કોઈ વ્યાપાર મળતો નથી. આ મતમાં વૈધર્મ્યવિશિષ્ટ જ્ઞાનથી ઉપમિતિનો અંગીકાર પણ નથી, કેમ કે સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાનને જ ઉપમિતિ માનેલું કહે છે, અન્યને નહિ.

૫૪ : વિચારસાગરમાં ન્યાયની રીતથી ઉપમિતિ કહેવાનો અભિપ્રાય

વિચારસાગરમાં ન્યાયની રીતથી ઉપમિતિનું સ્વરૂપ કહેવામાં આવ્યું છે. તેનો અભિપ્રાય એવો છે કે, ન્યાયની રીતથી ઉપમિતિ અને ઉપમાનનું સ્વરૂપ માનવામાં આવે તોપણ અદ્વૈતસિદ્ધાંતમાં કાંઈ હાનિ થતી નથી, ઊલટું એ રીતથી સિદ્ધાંતને અનુકૂળ ઉદાહરણ મળે છે; કારણ કે ન્યાયમતમાં વૈધર્મ્યજ્ઞાનથી પણ ઉપમિતિ માનેલી છે, એથી તેનું સિદ્ધાંતને અનુકૂળ આ ઉદાહરણ મળે છે :

(પ્રશ્ન :) 'આત્મ'પદનો શો અર્થ છે?

(ઉત્તર:) દેહ વગેરેના વૈધર્મ્યવાળો આત્મા છે.

તો ગુરુમુખથી એ પ્રમાણે સાંભળી, અનિત્ય, અશુચિ, દુઃખ-સ્વરૂપ દેહાદિકથી વિધર્મી એટલે નિત્ય, શુદ્ધ, આનંદરૂપ, તે આત્મ-પદનો વાચ્ય છે. એ પ્રકારે એકાંતમાં બેસી વિવેચન કરતાં શિષ્યના મનનો આત્મા સાથે સંયોગ થઈ ઉપમિતિ જ્ઞાન થાય છે. આથી ઊલટું જો સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાનને જ ઉપમિતિ માનવામાં આવે તો આત્મામાં તો કોઈનું પણ સાદૃશ્ય અસંભવિત જ છે, એથી જિજ્ઞાસુને અનુકૂળ એવું કોઈ પણ ઉદાહરણ જ મળતું નથી. યદ્યપિ અસંગતાદિ ધર્મોને લીધે આકાશ સદૃશ આત્મા છે, એવું આકાશ-માં આત્માના સાદૃશ્યનું જ્ઞાન તે ઉપમાન-પ્રમાણ અને આત્મામાં આકાશનું સાદૃશ્યજ્ઞાન તે ઉપમિતિપ્રમા એમ જિજ્ઞાસુના સિદ્ધાંતને અનુકૂળ ઉપમિતિનું ઉદાહરણ સંભવી શકે છે, તથાપિ જે અધિકરણ-માં જે પદાર્થના અભાવનું જ્ઞાન થાય, તે અધિકરણમાં, તે અભાવ-જ્ઞાનમાં ભ્રમબુદ્ધિ થયા વિના તે પદાર્થનું જ્ઞાન થતું નથી. જેમ વેદાંતના શ્રવણથી જેને આત્મામાં કર્તૃત્વ આદિના અભાવનું જ્ઞાન થયું છે, તે જો ન્યાય વગેરે શાસ્ત્રોનું શ્રવણ કરીને આત્મા 'કર્તા-ભોક્તા' છે એવો નિશ્ચય કરે તો પ્રથમ જ્ઞાનમાં ભ્રમબુદ્ધિ થઈને જ એવું જ્ઞાન થાય છે. પ્રથમ જ્ઞાનમાં ભ્રમબુદ્ધિ થયા વિના એવું જ્ઞાન થઈ શકે નહીં. જેમને વેદાંતના અર્થનો નિશ્ચય થયા પછી પણ જેને નૈયાયિકો વગેરેના કુસંગથી આત્મા 'કર્તા-ભોક્તા' છે એવું જ્ઞાન થાય છે તેને પ્રથમ જ્ઞાનમાં ભ્રમબુદ્ધિ થઈને જ એવું જ્ઞાન થાય છે. પ્રથમ જ્ઞાનમાં ભ્રમબુદ્ધિ થયા વિના, તેનાથી વિરોધી જ્ઞાન થઈ શકતું નથી. એ ભ્રમબુદ્ધિ પાછી ભ્રમરૂપ હોય કે યથાર્થ હોય એમાં આગ્રહ નથી, પણ ભ્રમબુદ્ધિમાં ભ્રમત્વનિશ્ચય ન થવો જોઈએ એ આગ્રહ તો અવશ્ય છે * આ પ્રકારે જે કાળમાં જિજ્ઞાસુને ગુરુવાક્યોથી એવો દૃઢ નિશ્ચય થયો કે, 'આકાશાદિક પ્રપંચમાત્ર ગંધર્વનગરની પેઠે દૃષ્ટનષ્ટસ્વભાવ છે, ને આત્મા તેનાથી વિલક્ષણ સ્વભાવ-વાળો છે, તથા આકાશાદિકમાં આત્માનું જરા પણ સાદૃશ્ય નથી,' તે કાળમાં આકાશ અને આત્માનું સાદૃશ્યજ્ઞાન લેશપણ સંભવશે નહિ.

* કેમ કે પ્રથમ જ્ઞાનને ભ્રમ જાણ્યું ત્યારે વિરોધી એવું અન્ય જ્ઞાન સંભવ્યું, તો પ્રથમ જ્ઞાનને ભ્રમ જાણનાપણું (ભ્રમબુદ્ધિ) તે પાછું ભ્રમ જ છે એમ જ્ઞાન હોવું જોઈએ; એમ હોય ત્યારે તો પ્રથમ જ્ઞાન પાછું તદવસ્થ રહે.

માટે સિદ્ધાતમા ઉત્તમ જિજ્ઞાસુને અનુકૂળ ઉપમિતિનું કોઈ પણ ઉદાહરણ મળતું નથી એમ કહેવું જોઈએ. તેથી વિચારસાગરમાં ન્યાયમત પ્રમાણે ઉપમાન-ઉપમિતિના સ્વરૂપનુ વર્ણન કરવામાં આવ્યુ છે.

૫૫ : પૂર્વોક્ત ઉભયવિલક્ષણ ઉપમાનોપમિતિ

નૈયાયિક રીત અનુસાર જે ઉપમિતિ છે તેનો સર્વથા વિદ્વેષ હોય તો ઉપમિતિનું આ પ્રકારે લક્ષણ કરવું જોઈએ: સાદૃશ્યજ્ઞાન-જન્ય જ્ઞાન અથવા વૈધર્મ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાન એ બેમાંનું કોઈ એક હોય તે ઉપમિતિ. ખડ્ગમૃગને વિષે ઊંટના વૈધર્મ્યના જ્ઞાનથી, ઊંટને વિષે ખડ્ગમૃગના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન થાય છે; પૃથ્વીને વિષે જળના વૈધર્મ્યના જ્ઞાનથી, જળને વિષે પૃથ્વીના વૈધર્મ્યનુ જ્ઞાન થાય છે; એટલે ઊંટને વિષે ખડ્ગમૃગના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન અને જળને વિષે પૃથ્વીના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન એ ઉપમિતિ છે. તેનું કરણ તે ઉપમાન. ખડ્ગમૃગને વિષે ઊંટના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન અને પૃથ્વીને વિષે જળના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન, કરણ હોવાથી ઉપમાન છે. આથી વિપરીત પણ ઉપમાનોપમિતિભાવ સંભવે છે. ઇંદ્રિયસંબંધને વિષે સાદૃશ્યજ્ઞાન ઉપમાન છે, અને ઇંદ્રિયવ્યવહિતને વિષે સાદૃશ્યજ્ઞાન ઉપમિતિ છે; એ જ રીતે પ્રપંચને વિષે આત્માના વૈધર્મ્યના જ્ઞાનથી આત્માને વિષે પ્રપંચનું વૈધર્મ્યજ્ઞાન ઉપમિતિ છે. આ પ્રકારે સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાન તેમ જ વૈધર્મ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાન ઉભયને ઉપમિતિ માનતા જિજ્ઞાસુને અનુકૂળ ઉદાહરણો સુલભ થાય છે.

૫૬ : વેદાંતપરિભાષા અને તેની ટીકાનું ખંડન

વેદાંતપરિભાષામાં એકલા સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાનને જ ઉપમિતિનુ લક્ષણ ઠરાવ્યુ છે, અને તેનૂ વ્યાખ્યાન કરતાં પરિભાષાકારના પુત્રે અન્ય પ્રકારની ઉપમિતિનુ ખંડન કરવા આ પ્રમાણે લખ્યુ છે: 'જ્યાં कमलेन लोचनमुपमिनोमि (કમલની ઉપમા લોચનને આપું છું) એવે પ્રકારે ઉપમાનોપમેયભાવ હોય ત્યાં ઉપમાનપ્રમાણ થાય છે, વૈધર્મ્ય-જ્ઞાન હોય ત્યાં ઉપમાનોપમેયભાવ થાય નહિ; એટલે ઉપમાનપ્રમાણ પણ સંભવે નહિ.' આમ કહેનારને આ પ્રમાણે પૂછવું જોઈએ. વૈધર્મ્ય-જ્ઞાનજન્ય ઉપમિતિનાં જે ઉદાહરણ કહ્યાં તેમાં ઉપમિતિ વિષયનું જ્ઞાન ઉપમાનપ્રમાણથી નથી થતું તો કયા પ્રમાણથી થાય છે? જે પ્રમાણથી તેનું જ્ઞાન માનશો તે જ પ્રમાણથી સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય ઉપમિતિના

વિષયનું પણ જ્ઞાન થઈ જશે. પ્રયોજનના અભાવને લીધે ઉપમાન-પ્રમાણનો અંગીકાર કરવો જોઈએ. જો એમ કહો કે ગવયના પ્રત્યક્ષમાં ગોસાદૃશ્ય તો પ્રત્યક્ષ છે, પણ ગોને વિષે ગવયનું સાદૃશ્ય પ્રત્યક્ષ નથી; કેમ કે જો ધર્મીની સાથે ઇંદ્રિયનો સંયોગ હોય તો ઇંદ્રિય-સંયુક્તતાદાત્મ્યસંબંધથી સાદૃશ્યધર્મનું પ્રત્યક્ષ થાય, પણ ગોરૂપ ધર્મીની સાથે ઇંદ્રિયસંયોગનો અભાવ હોવાથી ગોને વિષે ગવયનું સાદૃશ્ય પ્રત્યક્ષવિષય થતું નથી; એટલે ગોને વિષે ગવયના સાદૃશ્યના જ્ઞાનનો હેતુ, ગવયને વિષે ગોના સાદૃશ્યના જ્ઞાનરૂપ ઉપમાનપ્રમાણ જોઈએ. ત્યારે એ જ પ્રકારે ખડ્ગમૃગને વિષે ઊંટના વૈધર્મ્યનું તો પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે, પણ ઊંટ સાથે ઇંદ્રિયસંયોગ ન હોવાથી ઊંટને વિષે ખડ્ગ-મૃગના વૈધર્મ્યનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન સંભવતું નથી, એટલે તેનો હેતુ ખડ્ગમૃગને વિષે ઊંટના વૈધર્મ્યના જ્ઞાનરૂપ ઉપમાનપ્રમાણ જ માનવું યોગ્ય છે.

વળી વેદાંતપરિભાષાની ટીકામાં જે લખ્યું છે કે, 'જે જ્ઞાનના ઉત્તરકાળમાં ઉપમિનોમિ (હું ઉપમિતિ કરું છું) એવી પ્રતીતિ જ્ઞાતાને થાય તે જ્ઞાન ઉપમિતિ છે; પણ વૈધર્મ્યજ્ઞાનજન્ય જે જ્ઞાન તેના ઉત્તર-કાલને વિષે એવી પ્રતીતિ થતી નથી, માટે તે ઉપમિતિ કહેવાય નહિ,' તે પણ અસંગત છે. મુખને વિષે ચંદ્રના સાદૃશ્યના પ્રત્યક્ષના ઉત્તરકાળને વિષે 'મુખને ચંદ્રની ઉપમા આપું છું' એવી પ્રતીતિ થાય છે, અને મુખને વિષે ચંદ્રના સાદૃશ્યનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે, ઉપમિતિ નથી; માટે ઉપમિનોમિ એ પ્રતીતિનો વિષય તો ઉપમાલંકાર છે, ઉપમતિ નથી.

જ્યાં ઉપમાનઉપમેયની શોભા સમાન હોય ત્યાં ઉપમાલંકાર થાય છે. અલંકારનું સામાન્ય લક્ષણ તથા ઉપમાદિકનાં વિશેષ લક્ષણ અલંકારચંદ્રિકાદિક ગ્રંથોમાં પ્રસિદ્ધ છે, પણ તે કઠિન અને અનુપયોગી જાણી અહીં લખ્યાં નથી. માટે જ્યાં ઉપમિનોમિ એવી પ્રતીતિ થાય છે ત્યાં ઉપમિતિ નથી પણ ઉપમાલંકાર છે. ઉપમિતિ શબ્દ તો સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાન અને વૈધર્મ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાન એ અર્થને વિષે પારિભાષિક છે. શાસ્ત્રના સંકેતને પરિભાષા કહે છે, ને પરિભાષાથી બોધ કરનાર શબ્દને પારિભાષિક કહેવાય છે. જેમ છંદોગ્રંથમાં પંચ, ષટ્, સપ્ત એ અર્થ જણાવનારા બાણ, રસ, મુનિ શબ્દો પારિભાષિક છે, તેમ ઉપમિતિ શબ્દ પણ ન્યાયશાસ્ત્રમાં તેમ અદ્વૈતશાસ્ત્રમાં ભિન્ન ભિન્ન અર્થને વિષે પારિભાષિક છે. અદ્વૈતશાસ્ત્રમાં સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાનની પેઠે

વૈધર્મ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાન પણ ઉપમિતિ છે.

ભેદ સહિત સમાન ધર્મને સાદશ્ય કહે છે. જેમ કે ગો ને ગવયનો ભેદ છે, છતાં ગોના સમાન અવયવો ગવયમા પણ છે, એટલે એ જ ગોનું સાદશ્ય છે. ગોના સમાન ધર્મ ગોને વિષે જ છે; ગોનો ભેદ અશ્વથી છે, પણ સમાન ધર્મ તે બે વચ્ચે નથી, માટે અશ્વ–ગોનું સાદશ્ય નથી. ચંદ્રથી ભિન્ન છતાં આહ્‌લાદજનકતારૂપ સમાન ધર્મ મુખને વિષે છે. એ જ મુખને વિષે ચંદ્રનુ સાદશ્ય છે. આ પ્રકારે ઉપમાનો પ્રમેયના ભેદ સહિત જે સમાન ધર્મ તે જ સાદશ્યનો અર્થ જાણવો. કોઈ જુદે પ્રકારે પણ કહે છે. સાદશ્ય એ નામનો કોઈ ભિન્ન પદાર્થ જ છે ને તે ઉપમાનોપમેયવૃત્તિ છે, ને ઉપમાનોપમેયના નિર્ણીત ધર્મોથી ભિન્ન છે, પણ આ કહેવું યોગ્ય નથી; કેમ કે જ્યાં બે પદાર્થ વચ્ચે અલ્પ સાદશ્ય હોય છે ત્યા અપકૃષ્ટ સાદશ્ય કહેવાય છે. વધારે સમાનતા હોય છે ત્યાં ઉત્કૃષ્ટ સાદશ્ય કહેવાય છે, એમ સમાનધર્મની ન્યૂનાધિકતા ઉપરથી સાદશ્યના અપકર્ષ ઉત્કર્ષ થાય છે. નિર્ણીત ધર્મોથી ભિન્ન એવું જો સાદશ્ય હોય તો બ્રાહ્મણત્વાદિક જાતિની પેઠે તે અખંડ થઈ જશે, તેને વિષે અપકર્ષ બનશે નહિ. માટે સમાન ધર્મરૂપ સાદશ્ય જે ઉદયનાચાર્યે કહ્યું છે તે જ સિદ્ધાંતમાં અંગીકાર કરવા યોગ્ય છે.

૫૭ : કરણલક્ષણ

પરંતુ ઉપમિતિ શબ્દના પારિભાષિક અર્થનો ન્યાય ને અદ્વૈત મતમાં ભેદ છે, પણ ઉપમાનના અર્થનો પારિભાષિક ભેદ નથી. ઉપમિતિનુ કરણ તે ઉપમાન. હવે ન્યાયમતમા ગવયપદની વાચ્યતાનું જ્ઞાન તે ઉપમિતિ એમ અર્થ છે, ને તેનું કરણ વાકયાર્થાનુભવ અથવા સાદશ્યવિશિષ્ટ પિંડપ્રત્યક્ષ એ છે. અદ્વૈતમતમાં સાદશ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાન તેમ જ વૈધર્મ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાન ઉપમિતિપદનો અર્થ છે; તેનું કરણ સાદશ્યજ્ઞાન અથવા વૈધર્મ્યજ્ઞાન છે. આ પ્રકારે ઉપમતિ શબ્દના પારિભાષિક અર્થમાં ભેદ છે, ને તેના ભેદથી તે તે ઉપમાનનો ભેદ થઈ આવે છે; પણ ઉપમાન એ પદ પારિભાષિક નથી પણ યૌગિક છે. જે પદ વ્યાકરણાનુસાર અવયવાર્થને ત્યજે નહિ તે યૌગિકપદ કહેવાય છે. અહીં વ્યાકરણાનુસાર જોતાં ઉપમાનપદના અવયવોનો અર્થ 'ઉપમિતિનું કરણ' એટલો થાય છે.

ઉપમાનથી ઉપમિતિની ઉત્પત્તિ થવામાં વ્યાપાર છે નહિ, એટલે 'વ્યાપારવાળું કારણ તે કરણ' એ નિયમ રહેતો નથી; પણ નિર્વ્યાપાર

કારણ પણ કરણ થાય છે તે નિયમ રહે છે. યદ્યપિ ન્યાયમતના નિરૂપણને પ્રસંગે વ્યાપારવાળા અસાધારણ કારણને જ કરણ કહ્યું છે; એટલે નિર્વ્યાપાર કારણને કરણ કહેવાય નહિ; તથાપિ સિદ્ધાન્તમતમાં વ્યાપારભિન્ન અસાધારણ કારણને કરણ કહેવું જોઈશે, વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ તે જ કરણ એ જ નિયમ છોડવો જોઈશે. જેમ 'વ્યાપારવાળું' એમ કહેવાથી વ્યાપાર પોતે કરણ થઈ જતો અટકે છે, તેમ જ વ્યાપારભિન્ન કહેવાથી પણ વ્યાપારને વિષે કરણલક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થતી અટકે છે; કેમ કે વ્યાપારમાં જેમ વ્યાપારવત્તા નથી તેમ વ્યાપારભિન્નમાં પણ નથી. આ પ્રકારે વ્યાપારભિન્ન અસાધારણ કારણ તે કરણ એમ સિદ્ધ થયું; પણ તે સવ્યાપાર હોય કે નિર્વ્યાપાર હોય એથી બાધ નથી.

પ્રત્યક્ષ, અનુમાન અને શબ્દ એ ત્રણ તો પ્રત્યક્ષપ્રમા, અનુમિતિપ્રમા અને શાબ્દીપ્રમા, એમનાં વ્યાપારવાળાં કારણ છે; પણ ઉપમાન, અર્થાપત્તિ ને અનુપલબ્ધિ, એ ત્રણ ઉપમિતિ આદિ પ્રમાના નિર્વ્યાપાર કારણ છે. માટે સિદ્ધાંતમતાનુસાર કરણલક્ષણમાં 'વ્યાપારવાળું'ને ઠેકાણે 'વ્યાપારભિન્ન' એમ કહેવું જોઈએ. ન્યાયમતમાં તો કરણલક્ષણની વ્યાપારને વિષે અતિવ્યાપ્તિનો પરિહાર 'વ્યાપારવાળું' એ પદ નાખવાથી કે 'વ્યાપારભિન્ન' એ પદ નાખવાથી થઈ રહે છે, એટલે ઉભય રીતે ત્યાં કરણલક્ષણમાં બાધ નથી. ન્યાયમતમાં ઉપમિતિપ્રમાનું કરણ જે ઉપમાનપ્રમાણ તેને વાક્યાર્થસ્મૃતિરૂપ વ્યાપાર છે, એ વાત ન્યાયાનુસાર ઉપમિતિવર્ણનને પ્રસંગે કહેલી છે. આમ છે એટલે ઉપમિતિના કરણરૂપ ઉપમાનને વ્યાપારવાળું કહેતાં પણ કરણલક્ષણમાં અવ્યાપ્તિ દોષ આવવાનો નથી. અર્થાપત્તિનો તો નૈયાયિકો અનુમાનમાં અંતર્ભાવ માને છે, એટલે અર્થાપત્તિને વિષે પ્રમાકરણતારૂપ પ્રમાણતા ન સ્વીકારવાથી તેને વિષે કરણતાવ્યવહાર કરવાની અપેક્ષા જ નથી. તે જ પ્રમાણે અભાવપ્રમાને વિષે અનુપલબ્ધિને તે સહકારી કારણ જ માને છે, અને પ્રમાકરણતારૂપ પ્રમાણતા અનુપલબ્ધિ વિષે માનતા નથી; માત્ર અનુપલબ્ધિસહકૃત ઇંદ્રિયાદિકને, અભાવપ્રમાની પ્રમાણતા માને છે; આમ છે એટલે અનુપલબ્ધિને વિષે પણ પ્રમાકરણતારૂપ પ્રમાણતાનો અંગીકાર નથી, ને તેથી કરણતાવ્યવહારની અપેક્ષા જ નથી. આ સ્થાને નિષ્કર્ષ આ પ્રકારનો છે: અર્થાપત્તિ અને અનુપલબ્ધિને વિષે કરણતાવ્યવહાર ઇષ્ટ હોય ને કરણનું લક્ષણ લાગે નહિ, તો કરણલક્ષણમાં અવ્યાપ્તિ દોષ આવે.

પરંતુ અર્થાપત્તિ અને અનુપલબ્ધિને વિષે પ્રથમ પ્રમાણુતા હોય તો કરણતાની અપેક્ષા થાય; કેમ કે પ્રમાકરણ તે પ્રમાણ છે એટલે પ્રમાણતામાં કરણતાનો સમાસ છે, ને કરણતા વિના પ્રમાણુતા સંભવતી નથી; એ પ્રમાણુતા જ ન્યાયમતાનુસાર અર્થાપત્તિ તથા અનુપલબ્ધિમાં સ્વીકારી નથી, એટલે કરણતાવ્યવહારનો પ્રસંગ જ આવવાનો નથી. આ રીતે કરણતારહિત જે અર્થાપત્તિ અને અનુપલબ્ધિ તેમને કરણલક્ષણ લાગુ કરવાની જરૂર ન હોવાથી, કરણલક્ષણમાં અવ્યાપ્તિદોષ આવતો નથી. ન્યાયમતમાં વ્યાપારવાળા અસાધારણ કારણને કરણ કહ્યાથી પણ અવ્યાપ્તિદોષ થતો નથી, પણ સિદ્ધાંતમતમાં તો 'વ્યાપારવાળું' એ પદ કરણલક્ષણમાં ઉમેરવાથી ઉપમાનાદિક ત્રણે પ્રમાણમાં કરણલક્ષણની અવ્યાપ્તિ થઈ જાય છે. સિદ્ધાંતમતમાં ઇંદ્રિયસંબંધ ગવયને વિષે ગોના પ્રત્યક્ષરૂપ સાદૃશ્યજ્ઞાન ઉપમાનપ્રમાણ છે, ને વ્યવહિત એવી ગોને વિષે ગવયના સાદૃશ્યનું જ્ઞાન ઉપમિતિપ્રમા છે. એ જ રીતે ઇંદ્રિયસંબંધ પશુને વિષે વ્યવહિત પશુના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન ઉપમાનપ્રમાણ છે, અને વ્યવહિત પશુને વિષે ઇંદ્રિયસંબધ પશુના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન ઉપમિતિપ્રમા છે. આ પ્રકારે ઉપમાનથી ઉપમિતિની ઉત્પત્તિને વિષે કોઈ વ્યાપાર સંભવતો નથી; ઉપમિતિપ્રમાના કરણને ઉપમાનપ્રમાણ કહે છે, એટલે ઉપમાનપ્રમાણને વિષે કરણતાવ્યવહાર ઇષ્ટ છે. એ જ પ્રકારે અર્થાપત્તિ તથા અનુપલબ્ધિને વિષે પણ પ્રમાણુતા છે એટલે કરણતાવ્યવહાર ઇષ્ટ છે, ને વ્યાપાર છે નહિ; એટલે ઉપમાન, અર્થાપત્તિ, અનુપલબ્ધિ, એ ત્રણેને વિષે કરણલક્ષણની અવ્યાપ્તિ થવાનો સંભવ છે, માટે કરણના લક્ષણમાંથી સિદ્ધાંતમતાનુસાર, વ્યાપારવાળું એ પદ ત્યજીને વ્યાપારભિન્ન એ પદ મૂકવું.

વેદાંતપરિભાષામાં ધર્મરાજે 'વ્યાપારવત્ અસાધારણ કારણ' તે કરણ એમ લક્ષણ બાંધ્યું છે, અને 'પ્રમાકરણ તે પ્રમાણ' એમ પ્રમાણલક્ષણ આપ્યું છે. ધર્મરાજના પુત્રે વેદાંતપરિભાષાની ટીકામાં લખ્યું છે: 'ઉપમિતિનું-અસાધારણ કારણ ઉપમાન છે, તે વ્યાપારહીન છે; એમ જ અર્થાપત્તિ અને અનુપલબ્ધિ પણ વ્યાપારહીન કારણ છે; એટલે ઉપમાનાદિક ત્રણેના લક્ષણમાં-વ્યાપારનો પ્રવેશ નથી. ઉપમિતિપ્રમાનું વ્યાપારવત્ અસાધારણ કારણ ઉપમાન છે; ઉપપાદકની પ્રમાના વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ અર્થાપત્તિપ્રમાણ છે; અભાવપ્રમાનું વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ અનુપલબ્ધિપ્રમાણ છે. આ પ્રકારે ઉપમાનાદિક ત્રણે

કરણનું 'વ્યાપારવત્' પદવાળું લક્ષણ કરીએ તો એ ત્રણેને વ્યાપાર ન હોવાથી ઉપમાનાદિકના વિશેષ લક્ષણનો અસંભવ થઈ જશે, માટે વ્યાપારવત્ એ પદથી રહિત એવું કરણનું વિશેષ લક્ષણ માનવું. એમ લેતાં ઉપમિતિપ્રમાનું અસાધારણ કારણ ઉપમાનપ્રમાણ કહેવાય છે. એમ અર્થાપત્તિ તથા અનુપલબ્ધિનાં લક્ષણમાં પણ વ્યાપારવત્ એ પદ ઉમેરવું નહિ; એટલે અસંભવદોષનો પ્રસંગ આવશે નહિ.' આ પ્રમાણે ધર્મરાજના પુત્રે ઉપમાનપ્રમાણાદિકનાં વિશેષ લક્ષણ તો યથાસંભવ કહ્યાં છે, તેમ જ કરણનું લક્ષણ તથા પ્રમાણનું સામાન્ય લક્ષણ જે મૂળકારે પૂર્વે કહ્યું છે તેમાં કશી વિલક્ષણતા કહી નથી, એટલે તેની ઉક્તિમાં કાંઈક ન્યૂનતા છે; કેમ કે કરણના લક્ષણમાં વિશેષ કહ્યા વિના જ વ્યાપારવત્તાના અભાવથી ઉપમિતિનું કરણ ઉપમાન છે એમ કહ્યું, અને અર્થાપત્તિપ્રમાનું કરણ અર્થાપત્તિ છે તથા અભાવપ્રમાનું કરણ અનુપલબ્ધિ છે એમ કહ્યું તે વ્યવહાર બરાબર નથી. તેમ જ કરણતાનો અભાવ હોવાને લીધે ઉપમાનાદિકને વિષે પ્રમાણતાનો વ્યવહાર પણ ન થવો જોઈએ. આમ હોવાથી મૂળકારનું આપેલું જે કરણલક્ષણ તેને વિષે વ્યાપારવત્ એ પદનો વ્યાપારભિન્ન એવો અર્થ કરવાથી સર્વ ઇષ્ટની સિદ્ધિ થાય છે; અને મૂળકારના કરણલક્ષણમાંના વ્યાપારવત્ પદનો વિલક્ષણ અર્થ ન કરવાથી ધર્મરાજના પુત્રની ઉક્તિમાં ન્યૂનતા છે. અમારી રીતથી તો વ્યાપારરહિત ઉપમાનાદિકને વિષે પણ ઉપમિતિ આદિક પ્રમાની કરણતા સંભવે છે.

આ પ્રકારે પ્રપંચને વિષે બ્રહ્મની વિધર્મતાનું જ્ઞાન તે ઉપમાનપ્રમાણ છે અને બ્રહ્મપ્રપંચથી વિધર્મ છે એ ઉપમાનપ્રમાણના ફળરૂપ ઉપમિતિજ્ઞાન છે.

ઇતિ ઉપમાનપ્રમાણનિરૂપણ નામ ચતુર્થ પ્રકારા સમાપ્ત

અર્થાપત્તિપ્રમાણનિરૂપણ

૫૮ : ન્યાયમાં અર્થાપત્તિનો અનંગીકાર

. નૈયાયિક મતમાં પૂર્વોક્ત ચાર જ પ્રમાણ છે; વ્યતિરેકી અનુમાનમાં અર્થાપત્તિનો અંતર્ભાવ છે; સિદ્ધાંતમાં તો કેવલવ્યતિરેકી અનુમાનનો અંગીકાર જ નથી, એટલે અર્થાપત્તિ ભિન્ન પ્રમાણ છે. કેવલવ્યતિરેકી અનુમાનનું પ્રયોજન અર્થાપત્તિથી સિદ્ધ થાય છે. જ્યાં અન્વયવ્યાપ્તિનું ઉદાહરણ મળે નહિ, અને સાધ્યાભાવમાં હેતુના અભાવની વ્યાપ્તિનું ઉદાહરણ મળે તે કેવલવ્યતિરેકી અનુમાન કહેવાય. 'પૃથ્વી ઇતરથી ભિન્ન છે, ગંધવાળી છે, માટે ગંધવત્ત્વને લીધે,' એ સ્થાને જ્યાં 'ગંધવત્ત્વ છે ત્યાં ઇતરથી ભિન્ન હોવાપણું (ઇતરભેદ) છે' એવી અન્વયવ્યાપ્તિનું ઉદાહરણ મળતું નથી; કેમ કે દૃષ્ટાંત હોમ તે પક્ષથી ભિન્ન જોઈએ, ને અહીં પૃથ્વીમાત્ર તો પક્ષ છે, ને તેથી ભિન્ન જે જલાદિક તેમને વિષે 'ઇતરભેદ' અને 'ગંધવત્ત્વ' એ ઉભય રહેતાં નથી (કેમ કે ગંધવત્ત્વ તો પૃથ્વી એકલીમાં જ રહે છે); એટલે આ ઉદાહરણ કેવલવ્યતિરેકી અનુમાનનું થયું. 'જ્યાં ઇતર ભેદાભાવ છે ત્યાં ગંધાભાવ છે' જેમ કે જળને વિષે. એ પ્રકારે સાધ્યાભાવમાં હેતુના અભાવની વ્યાપ્તિના જ્ઞાનનું કારણ જે સહચારજ્ઞાન તે જલાદિકને વિષે જડી આવે છે, એટલે જલાદિક ઉદાહરણ થાય છે. જ્યાં વ્યાપ્તિજ્ઞાનના કારણરૂપ સહચારજ્ઞાનની ઉપલબ્ધિ હોય તેને ઉદાહરણ કહેવાય. અન્વયી અનુમાનમાં જેમ વ્યાપ્યવ્યાપકભાવ હોય છે તેમ વ્યતિરેકીમાં તેથી ઊલટું હોય છે. અન્વયીમાં હેતુ વ્યાપ્ત હોય છે, સાધ્ય વ્યાપક હોય છે; વ્યતિરેકીમાં સાધ્યાભાવ વ્યાપ્ત હોય છે, હેત્વભાવ વ્યાપક હોય છે. પરંતુ આ સ્થાને નૈયાયિકોમાં પણ બે મત ચાલે છે. સાધ્યાભાવમાં હેતુના અભાવના સહચારનું દર્શન થાય છે, એટલે હેત્વભાવની વ્યાપ્તિનું જ્ઞાન પણ સાધ્યાભાવને વિષે થાય છે. આ પક્ષમાં કેટલાક નૈયાયિકો દોષ બતાવે છે; જે પદાર્થમાં જેની વ્યાપ્તિનું જ્ઞાન થાય તે પદાર્થરૂપ હેતુથી તે સાધ્યની અનુમિતિ થાય છે, જે પદાર્થોનો પરસ્પર વ્યાપ્યવ્યાપકભાવ જાણ્યો નથી તેમનો પરસ્પર હેતુસાધ્યભાવ પણ બની શકતો નથી. ત્યારે અહીં વ્યાપ્યવ્યાપકભાવ છે 'ઇતરભેદાભાવ' અને 'ગંધાભાવ'નો, અને 'ગંધ' તથા

'ઇતરભેદ'નો હેતુસાધ્યભાવ કહેવો એ કેવુ આશ્ચર્યકારક છે. આમ છે માટે સાધ્યાભાવ હેત્વભાવના સહચારદર્શનથી હેતુને વિષે સાધ્યની વ્યાપ્તિનુ જ્ઞાન થાય છે અન્વયી વ્યતિરેકી અનુમાનનો ભેદ એટલો જ છે કે જ્યા હેતુસાધ્યના સહચારજ્ઞાનથી હેતુને વિષે વ્યાપ્તિનુ જ્ઞાન થાય ત્યા અન્વયી અનુમાન; જ્યાં સાધ્યાભાવ સાથે હેત્વભાવના સહ ચારદર્શનથી હેતુને વિષે સાધ્યની વ્યાપ્તિનુ જ્ઞાન થાય ત્યા વ્યતિરેકી અનુમાન. સાધ્યાભાવ સાથે હેત્વભાવની વ્યાપ્તિનુ જ્ઞાન કયાય પણ થતું નથી, અને જ્યા સાધ્યાભાવ સાથે હેત્વભાવની વ્યાપ્તિનુ જ્ઞાન થઈ જાય ત્યા સાધ્યાભાવથી હેત્વભાવની અનુમિતિ થાય છે. હેતુ (ના અભાવ)થી સાધ્ય(ના અભાવ)ની અનુમિતિ થતી નથી, કેમ કે વ્યાપ્યજ્ઞાનથી વ્યાપકની અનુમિતિ થાય છે એવો જ નિયમ છે. આ બે પક્ષ કહ્યા તેમા પ્રથમ પક્ષ પ્રાચીન નૈયાયિકોનો છે, દ્વિતીય પક્ષ નવીન નૈયાયિકોનો છે. અનુમાનપ્રકરણમા ન્યાયગ્રથોના અભ્યાસ વિના બુદ્ધિનો પ્રવેશ થવો કઠિન છે, માટે અનુમાનનો કોઈયે પ્રસગ અમે વિસ્તાર કરીને લખ્યો નથી. કેવલવ્યતિરેકી અનુમાનનાં ઉદાહરણ અહી કહ્યા તે પ્રમાણે છે, અને જ્યા સાધ્યાભાવ તથા હેત્વભાવના સહચારનું ઉદાહરણ મળે નહિ ત્યા કેવલાન્વયી અનુ માન જાણવુ એ નિયમ છે. ઉદાહરણ: 'ઘટ પદશક્તિવાળો છે, કેમ કે જ્ઞેય છે, માટે પદની પેઠે' આ સ્થાને સાધ્યાભાવ હેત્વભાવનો સહચાર કયાય મળવાનો નથી, કેમ કે ન્યાયમતાનુસાર જ્ઞેયતા અને પદશક્તિ સર્વમા છે એટલે એ બેના અભાવના સહચારનુ ઉદાહરણ મળવાનું નથી જ્યા ઉભયનુ અનુમાન મળે ત્યા અન્વયી અનુમાન, જેમ કે 'પર્વત વહ્નિમાન્ છે. ધૂમવત્ત્વને લીધે, રસોડાની પેઠે' આવા અનુમાનને પ્રસિદ્ધ અનુમાન કહે છે. અહીં સહચારનુ ઉદાહરણ 'રસોડુ' છે, તેમ વ્યતિરેકના સહચારનું ઉદાહરણ 'મહાસરોવર' છે આમ (અન્વયી, વ્યતિરેકી અને અન્વયવ્યતિરેકી એવા) ત્રણ અનુમાન નૈયાયિકો માને છે.

૫૯: વેદાંતમા અન્વયી અનુમાન અને અર્થાપત્તિ

વેદાન્તમતમા કેવલવ્યતિરેકીનું પ્રયોજન અર્થાપત્તિથી થાય છે. 'ઇતરભેદ' વિના ગધવત્ત્વ સભવતું નથી, માટે ગધવત્ત્વની અનુપ પત્તિથી જ ઇતરભેદની કલ્પના થાય છે. આ પ્રકારે અર્થાપત્તિપ્રમાણથી

કેવલવ્યતિરેકીની ગરજ સરે છે. અને કેવલાન્વયી તો કોઈ અનુમાન જ નથી, કેમ કે સર્વ પદાર્થોનો બ્રહ્મમાં અભાવ છે, એટલે વ્યતિરેક-સહચારનું ઉદાહરણ બ્રહ્મ છે. યદ્યપિ વૃત્તિજ્ઞાનની વિષયતારૂપ જ્ઞેયતા બ્રહ્મમાં છે ને તેનો અભાવ બ્રહ્મ વિષે બનતો નથી, તથાપિ જ્ઞેયતાદિક તો મિથ્યા છે, અને મિથ્યાપદાર્થ તથા તેનો અભાવ એક પદાર્થને વિષે રહે છે તેથી તેને નૈયાયિકો અન્વયવ્યતિરેકી કહે છે; પણ તે જ વેદાંતનું એક પ્રકારનું અન્વયી નામનું અનુમાન છે. આ મતમાં કેવલવ્યતિરેકી–અનુમાનનો અંગીકાર નથી, અર્થાપત્તિ પ્રમાણનો અંગીકાર છે. વિચારદૃષ્ટિથી જોતાં બંનેને માનવાં જોઈએ; કેમ કે જ્યાં એક પદાર્થના જ્ઞાનના અનુવ્યવસાય ભિન્ન હોય ત્યા તે પદાર્થના જ્ઞાનનાં પ્રમાણ ભિન્ન હોય છે. વ્યવસાયજ્ઞાનના જનક પ્રમાણના ભેદ વિના અનુવ્યવસાયનો ભેદ થતો નથી. એક વહ્નિનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થાય ત્યાં ‘વહ્નિનો મને સાક્ષાત્કાર થાય છે’ એવો અનુવ્યવસાય થાય છે. અનુમાનથી જ્ઞાન હોય ત્યાં ‘વહ્નિનું હું અનુમાન કરું છું’ એવો અનુવ્યવસાય થાય છે. શબ્દથી વહ્નિનું જ્ઞાન હોય ત્યાં ‘વહ્નિનું મને શાબ્દજ્ઞાન થયું’ એવો અનુવ્યવસાય થાય છે; અને જ્યાં સૂર્યને વિષે વહ્નિના સાદૃશ્યજ્ઞાનરૂપ ઉપમાનપ્રમાણથી સૂર્યસદૃશ વહ્નિ છે એવું જ્ઞાન થાય ત્યાં ‘વહ્નિને સૂર્ય સાથે ઉપમિત કરું છું’ એવો અનુવ્યવસાય થાય છે. જ્ઞાનના જ્ઞાનને અનુવ્યવસાય કહે છે, ને અનુવ્યવસાયના વિષયરૂપ જે જ્ઞાન તે વ્યવસાય જ્ઞાનનું જનક જે પ્રમાણ તેના ભેદથી અનુવ્યવસાયનો ભેદ થાય છે. કદાચિત્ ‘ગંધથી કરીને પૃથ્વીને વિષે ઇતરભેદનું અનુમાન કરું છું’ એવો પણ અનુવ્યવસાય થાય છે, તેમ કોઈ વાર એવો પણ અનુવ્યવસાય થાય છે કે ‘ગંધની અનુપપત્તિ થાય છે માટે પૃથ્વીને વિષે ઇતરભેદ કલ્પું છું.’ જ્યાં અનુવ્યવસાયનો વિષય જે વ્યવસાય તે અનુમાનપ્રમાણ-જન્ય છે ત્યાં પ્રથમ અનુવ્યવસાય થાય છે; જ્યાં તે અર્થાપત્તિપ્રમાણ-જન્ય છે ત્યાં દ્વિતીય અનુવ્યવસાય થાય છે. આમ અનુવ્યવસાયના ભેદથી વ્યવસાયનો ભેદ સમજાય છે, અને તે ભિન્નવ્યવસાયજ્ઞાનનાં જનક અનુમાન અને અર્થાપત્તિ બે છે; એકને માની બીજાનો નિષેધ બને નહિ. શબ્દશક્તિપ્રકાશિકાદિક ગ્રંથોમાં અનુમાનપ્રમાણથી શબ્દપ્રમાણનો ભેદ અનુવ્યવસાયના ભેદથી જ સિદ્ધ કર્યો છે; માટે પ્રમાણના ભેદની સિદ્ધિમાં અનુવ્યવસાયનો ભેદ એ જ પ્રબળ હેતુ છે. આ પ્રકારે અર્થાપત્તિ તથા કેવલવ્યતિરેકી અનુમાન બંને માનવાં જોઈએ. જ્યાં

વિષયનો પ્રકાશ એક પ્રમાણથી સિદ્ધ થાય ત્યાં અપર પ્રમાણનો નિષેધ બને નહિ. કેવલવ્યતિરેકીનું સ્વરૂપ તો સંક્ષેપથી દેખાડેલું છે.

૬૦ : અર્થાપત્તિ પ્રમાણ તથા પ્રમા

અર્થાપત્તિનું સ્વરૂપ આ પ્રકારનું છે: જેમ 'પ્રત્યક્ષ' એ શબ્દ 'પ્રમા' તથા 'પ્રમાણ' ઉભયાર્થ બોધક છે, તેમ અર્થાપત્તિ શબ્દ પણ પ્રમા તથા પ્રમાણ ઉભયબોધક છે. ઉપપાદક કલ્પનાના હેતુરૂપ જે ઉપપાદ્ય જ્ઞાન તેને અર્થાપત્તિપ્રમાણ કહે છે; અને ઉપપાદક જ્ઞાનને અર્થાપત્તિપ્રમા કહે છે. ઉપપાદક અને સંપાદક એ બે શબ્દપર્યાય છે, તેમ ઉપપાદ્ય અને સંપાદ્ય એ બે શબ્દ પણ પર્યાય છે; એટલે વિચારસાગરમાં સંપાદકજ્ઞાનને અર્થાપત્તિ કહ્યું છે ત્યાં અહીંના કહેવાનો વિરોધ થાય છે એમ ન જાણવું. જેના વિના જે સંભવી શકતું નથી તેનું તે ઉપપાદ્ય કહેવાય; જેમ કે રાત્રિભોજન વિના, દિવસે ભોજન ન કરનાર એવા દેવદત્તનું પુષ્ટત્વ સંભવતું નથી, માટે રાત્રિભોજનથી પુષ્ટત્વ ઉપપાદ્ય છે. જેના અભાવથી જેનો અભાવ થાય તે તેનું ઉપપાદક કહેવાય. ઉક્ત ઉદાહરણમાં જ રાત્રિભોજનને અભાવે પુષ્ટત્વનો પણ અભાવ થશે માટે રાત્રિભોજન પુષ્ટત્વનું ઉપપાદક છે. આ ઉપર હવે શંકા થાય છે કે, આ પ્રકારે વ્યાપકને ઉપપાદકતા અને વ્યાપ્યને ઉપપાદ્યતા સિદ્ધ થઈ, અને ઉપપાદકજ્ઞાનનો હેતુ જે ઉપપાદ્યજ્ઞાન તે અર્થાપત્તિપ્રમાણ, એટલે કે વ્યાપકજ્ઞાનનો હેતુ જે વ્યાપ્યજ્ઞાન તે અર્થાપત્તિપ્રમાણ એમ થયું; પરંતુ એવું તો અનુમાનપ્રમાણ પણ છે; ત્યારે અનુમાનપ્રમાણથી અર્થાપત્તિપ્રમાણનો કાંઈ ભેદ રહ્યો નહિ. આનું સમાધાન કે, પુષ્ટત્વ રાત્રિભોજનનું વ્યાપ્ય છે અને દેવદત્ત પુષ્ટત્વવાળો છે, એવાં બે જ્ઞાન થઈને જ્યાં રાત્રિભોજનનું જ્ઞાન થાય ત્યાં અનુમિતિજ્ઞાન થાય છે; પણ દિવસે ભોજન ન કરનાર પુરુષને વિષે રાત્રિભોજન વિના પુષ્ટત્વની અનુપપત્તિ છે એ જ્ઞાન પછી રાત્રિભોજનનું જ્ઞાન થાય તે અર્થાપત્તિપ્રમા છે. આ કારણને લીધે પ્રથમ પ્રકારે તો રાત્રિભોજનના જ્ઞાન પછી 'પુષ્ટત્વને લીધે રાત્રિભોજનની અનુમિતિ કરું છું' એવો અનુવ્યવસાય થાય છે; દ્વિતીય પ્રકારે રાત્રિભોજનના જ્ઞાન પછી 'પુષ્ટત્વની અનુપપત્તિને લીધે રાત્રિભોજનની કલ્પના કરું છું' એવો અનુવ્યવસાય થાય છે. આ બધો વિચાર કરતાં ત્યારે એમ સિદ્ધ થાય છે કે ઉપપાદ્યની અનુપપત્તિના જ્ઞાનથી ઉપપાદકની જે કલ્પ

તે અર્થાપત્તિપ્રમા છે, અને ઉપપાદક કલ્પનાના હેતુરૂપ ઉપપાદ્યની અનુપપત્તિનું જે જ્ઞાન તે અર્થાપત્તિ પ્રમાણ છે. **અર્થ** એટલે ઉપપાદક વસ્તુ તેની **આપત્તિ** એટલે કલ્પના, તે અર્થાપત્તિ. ત્યાં અર્થની આપત્તિ એવો ષષ્ઠીતત્પુરુષ સમાસ છે; અને 'અર્થની આપત્તિ જેનાથી તે' એવા બહુવ્રીહિ સમાસને લઈ, અર્થની કલ્પના જેના વડે થાય તે, ઉપપાદ્યની અનુપપત્તિના જ્ઞાનરૂપ પ્રમાણ, એ **અર્થાપત્તિ** શબ્દનો અર્થ છે.

અર્થાપત્તિ બે પ્રકારની છે: દૃષ્ટાર્થાપત્તિ, શ્રુતાર્થાપત્તિ. જ્યાં દૃષ્ટ ઉપપાદ્યની અનુપપત્તિના જ્ઞાનથી ઉપપાદકની કલ્પના થાય તે દૃષ્ટાર્થાપત્તિ કહેવાય છે. જેમ કે દિવસે ભોજન ન કરનારના શરીરમાં પુષ્ટત્વથી રાત્રિભોજનની કલ્પના, એ દૃષ્ટાર્થાપત્તિ છે; કેમ કે ઉપપાદ્ય જે પુષ્ટત્વ તે દૃષ્ટ છે. જ્યાં શ્રુત ઉપપાદ્યની અનુપપત્તિના જ્ઞાનથી ઉપપાદકની કલ્પના થાય ત્યાં શ્રુતાર્થાપત્તિ થાય છે. ઉદાહરણ: 'ઘરમાં તેનો અભાવ છે પણ દેવદત્ત જીવે છે' એ વાક્ય સાંભળીને, ઘરની બહારના પ્રદેશમાં દેવદત્તની વિદ્યમાનતા વિના, ઘરમાં જેનો અભાવ એવા દેવદત્તનું જીવવું બને નહિ; માટે ઘરમાં ન હોવાપણાવાળા દેવદત્તના જીવનની અનુપપત્તિને લીધે, દેવદત્તની ગૃહબાહ્ય સત્તા (=વિદ્યમાનતા) કલ્પવી જ પડે છે. આ સ્થાને ગૃહને વિષે જેનો અભાવ છે એવા દેવદત્તનું જીવન દૃષ્ટ નથી પણ શ્રુત છે; એટલે શ્રુત અર્થના ઉપપાદકની કલ્પનારૂપ શ્રુતાર્થાપત્તિ પ્રમા થાય છે, ને તેના હેતુરૂપ શ્રુત અર્થની અનુપપત્તિનું જે જ્ઞાન તે શ્રુતાર્થાપત્તિપ્રમાણ છે. ગૃહમાં જેનો અભાવ છે એવા દેવદત્તનું જીવન તે ઉપપાદ્ય છે, તેની ગૃહબાહ્ય વિદ્યમાનતા ઉપપાદક છે. વળી અભિધાનાનુપપત્તિ અને અભિહિતાનુપપત્તિ એવા ભેદને લઈને શ્રુતાર્થાપત્તિ બે પ્રકારની છે. 'બારણું' અથવા 'અડકાવો' એવો આખા વાક્યનો એકદેશ જ જ્યાં ઉચ્ચાર્યો હોય, ને એકદેશ ન ઉચ્ચાર્યો હોય, ત્યાં જે ઉચ્ચારિત અને શ્રુતપદ તેના અર્થની સાથે અન્વય થવા યોગ્ય અર્થનો, અથવા તેવો અન્વય થવા યોગ્ય અર્થનો બોધ કરનાર જે પદ તેનો, અધ્યાહાર થાય છે; અને એને જ, ક્રમે કરીને, **અર્થાધ્યાહારવાદ** તથા **શબ્દાધ્યાહારવાદ** ગ્રંથાંતરમાં કહે છે. અર્થના અધ્યાહારનું કે પદના અધ્યાહારનું જ્ઞાન અર્થાપત્તિ વિના અન્ય પ્રમાણથી સંભવતું નથી; એટલે એ જ ઠેકાણે અભિધાનાનુપપત્તિરૂપ શ્રુતાર્થાપત્તિ થાય છે. અન્વયબોધ એ જેનું ફળ છે એવા શબ્દપ્રયોગને 'અભિધાન' કહેવાય

છે. 'બારણું' ઇત્યાદિ શબ્દપ્રયોગરૂપ અભિધાનની, 'અડકાવો' એ અર્થના કે એ જ પદના અધ્યાહાર વિના અનુપપત્તિ છે; અથવા આ સ્થાને, એક પદાર્થનો ઇષ્ટ એવા પદાર્થાંતર સાથે અન્વયબોધ બતાવવા ઉપર વક્તાનું જે તાત્પર્ય તે જ અભિધાન એમ પણ કહી શકાય. એટલે 'બારણું' એટલું કહેવાથી દ્વારકર્મતાનો નિરૂપકતાસંબંધથી પિધાનાન્વયીબોધ* શ્રોતાને થાય એવું વક્તાના તાત્પર્યરૂપ અહીં અભિધાન છે; અને વક્તાના તાત્પર્યરૂપ અભિધાનની, અધ્યાહાર વિના અનુપપત્તિ છે; માટે અભિધાનાનુપપત્તિરૂપ શ્રુતાર્થાપત્તિ થાય છે. અહીં અર્થનો અધ્યાહાર અથવા શબ્દનો અધ્યાહાર ઉપપાદક છે, બોધ એ જેનું ફળ છે એવો શબ્દપ્રયોગ ઉપપાદ્ય છે, અથવા પૂર્વોક્ત તાત્પર્ય ઉપપાદ્ય છે. બોધ જેનું ફળ છે એવા શબ્દપ્રયોગરૂપ ઉપપાદ્યની અનુપપત્તિથી અથવા તાત્પર્યરૂપ ઉપપાદ્યની અનુપપત્તિથી, અર્થ અથવા શબ્દરૂપ ઉપપાદકની કલ્પના છે, માટે અધ્યાહૃત અર્થ અથવા શબ્દનો અભિધાનાનુપપત્તિરૂપ અર્થાપત્તિપ્રમાણથી બોધ થાય છે. જ્યાં સમગ્ર વાક્યનો અર્થ અન્ય અર્થની કલ્પના વિના અનુપપન્ન હોય ત્યાં અભિહિતાનુપપત્તિરૂપ શ્રુતાર્થાપત્તિ જાણવી. ઉદાહરણ: 'સ્વર્ગની કામનાવાળાએ યજન કરવું.' એ વાક્યનો અર્થ અપૂર્વકલ્પના વિના અનુપપન્ન છે, માટે અભિહિતાનુપપત્તિરૂપ શ્રુતાર્થાપત્તિ એ સ્થાને થાય છે. અહીં યાગની સ્વર્ગસાધનતા ઉપપાદ્ય છે, તેની અનુપપત્તિ થવા જાય છે માટે ઉપપાદક એવા અપૂર્વની કલ્પના કરવી પડે છે; અને સ્વર્ગસાધનતા દૃષ્ટ નથી પણ શ્રુત છે, એટલે શ્રુતાર્થાપત્તિ તો છે જ.

૬૧ : અર્થાપત્તિનું જિજ્ઞાસુને અનુકૂળ ઉદાહરણ

શ્રુતાર્થાપત્તિનું જિજ્ઞાસુને અનુકૂળ ઉદાહરણ આપી શકાય એમ છે. तरति शोकमात्मवित् (= આત્મજ્ઞાની શોકને તરી જાય છે) આ શ્રુતિ છે. એ શોકની નિવૃત્તિ શોકના મિથ્યાત્વ વિના અનુપપન્ન છે; માટે જ્ઞાનથી શોકની નિવૃત્તિની અનુપપત્તિને લીધે બંધમિથ્યાત્વની કલ્પના કરવી પ્રાપ્ત થાય છે. બંધમિથ્યાત્વ ઉપપાદક છે, જ્ઞાનથી શોકની નિવૃત્તિ ઉપાદ્ય છે, ને તે દૃષ્ટ નથી, શ્રુત છે, માટે અહીં શ્રુતાર્થાપત્તિ થાય છે. એ જ રીતે મહાવાક્યોમાં જીવબ્રહ્મના અભેદનું

---

* પિધાન એટલે અડકાવવું. તેનું કર્મ દ્વાર છે, તેનો પિધાનક્રિયા સાથે નિરૂપકતા સંબંધ છે.

શ્રવણ થાય છે, તે જો ઔપાધિક ભેદ હોય તો સંભવે, સ્વરૂપથકી જ જીવબ્રહ્મનો ભેદ હોય તો સંભવે નહિ; માટે જીવબ્રહ્મના અભેદની અનુપપત્તિથી, ભેદનું જે ઉપાધિરૂપ જ્ઞાન તે અર્થાપત્તિજન્ય છે. અહીં જીવબ્રહ્મનો અભેદ ઉપપાદ્ય છે, ભેદની ઔપાધિકતા ઉપપાદક છે; ઉપપાદ્ય જ્ઞાનમાત્ર પ્રમાણ છે, ઉપપાદકજ્ઞાન પ્રમા છે. જીવબ્રહ્મનો જે અહીં કહેલો અભેદ તે વિદ્વાનને દૃષ્ટ છે, અન્યને શ્રુત છે, એટલે આ એક ઉદાહરણ દૃષ્ટાર્થાપત્તિ તેમ શ્રુતાર્થાપત્તિ ઉભયનું ઉદાહરણ છે. જ્યાં વાક્યમાં પદનો અથવા અર્થનો અધ્યાહાર ન હોય, અને અન્ય અર્થની કલ્પના વિના વાક્યાર્થની અનુપપત્તિ થાય, ત્યાં અભિહિતાનુપપત્તિરૂપ શ્રુતાર્થાપત્તિ થાય છે. માટે 'દ્વાર' એ એક ઉદાહરણ જે કહેવાઈ ગયુ તે વિના અન્ય પણ અભિહિતાનુપપત્તિરૂપ શ્રુતાર્થાપત્તિનાં ઉદાહરણ છે. એમ જ રજત*ના અધિકરણરૂપ શુક્તિને વિષે રજતનો નિષેધ દૃષ્ટ છે, ને તે રજતના મિથ્યાત્વ વિના સંભવે નહિ, માટે નિષેધની અનુપપત્તિને લીધે રજતમિથ્યાત્વની કલ્પના થાય છે. આ ઉદાહરણ દૃષ્ટાર્થાપત્તિનું છે. રજતનિષેધ ઉપપાદ્ય છે, મિથ્યાત્વ ઉપપાદક છે.

મનના વિલય પછી નિર્વિકલ્પસમાધિકાળમાં અદ્વિતીય બ્રહ્મમાત્ર શેષ રહે છે, સકળ અનાત્મવસ્તુનો અભાવ થાય છે; તે અનાત્મવસ્તુ જો મન હોય તો મનના વિલયથી તેનો અભાવ સંભવે, જો મન ન હોય તો મનના વિલયથી તેનો અભાવ સંભવે નહિ; કેમ કે અન્યના વિલયથી અન્યનો અભાવ થાય એમ બને નહિ. માટે મનોવિલયથી સકલદ્વૈતાભાવની અનુપપત્તિ થવાને લીધે સર્વ દ્વૈત મનોમાત્ર છે એમ કલ્પના થાય છે. અહીં મનોવિલયથી સકલદ્વૈતનો વિલય ઉપપાદ્ય છે, ને તેનું જ્ઞાન અર્થાપત્તિપ્રમાણ છે. સકલદ્વૈતને માનસ ઠરાવવું એ ઉપપાદક છે, ને તેનું જ્ઞાન અર્થાપત્તિપ્રમા છે. આ સ્થાને ઉપપાદકપ્રમાનું 'અસાધારણ કારણ' જે અર્થાપત્તિપ્રમાણ તે નિર્વ્યાપાર છે, તથાપિ તેને ઉપપાદકપ્રમાની કરણતા સંભવે છે; એ વિષયમાં ઉપમાનનિરૂપણમાં કહેવાઈ ગયું છે.

ઇતિ અર્થાપત્તિપ્રમાણનિરૂપણ નામ પંચમ પ્રકાશ સમાપ્ત

---

* રૂપું: છીપ(શુક્તિ)ને રૂપું માનવારૂપી જે પ્રસિદ્ધ ઉદાહરણ ભ્રાંતિજ્ઞાનનું છે તેને ઉદ્દેશીને કહે છે.

અનુપલબ્ધિપ્રમાણનિરૂપણ

૬૨ : અભાવલક્ષણ

અનુપલબ્ધિપ્રમાણથી અભાવની પ્રમા થાય છે, માટે અભાવની પ્રમાના અસાધારણ કારણને અનુપલબ્ધિપ્રમાણ કહે છે. ન્યાય તથા વેદાંતના સંસ્કાર ન હોય તે અભાવના સ્વરૂપને જાણી શકે નહિ, માટે પ્રથમ અભાવનું સ્વરૂપ કહીએ છીએ. નિષેધમુખ પ્રતીતિનો વિષય હોય, અથવા પ્રતિયોગિસાપેક્ષ પ્રતીતિનો વિષય હોય તે અભાવ કહેવાય. પ્રથમ લક્ષણ પ્રાચીન મતાનુસાર છે; નવીન મતમાં તો ધ્વંસાભાવ અને પ્રાગભાવ નઞ્*શબ્દજન્ય પ્રતીતિના વિષય નથી, તે વાત આગળ સ્પષ્ટ થશે, પણ એ જ કારણને લીધે તેમણે અભાવનું જે ઉક્ત અન્ય લક્ષણ તે બાંધેલું છે. પ્રતિયોગી વિના અભાવની પ્રતીતિ થતી નથી, માટે અભાવમાત્ર પ્રતિયોગીસાપેક્ષ પ્રતીતિના વિષય થાય છે. અભાવની પેઠે યદ્યપિ સંબંધ અને સાદશ્ય પણ પ્રતિયોગીનિરપેક્ષ પ્રતીતિના વિષય નથી, પ્રતિયોગીસાપેક્ષ પ્રતીતિના જ વિષય છે, એટલે અભાવલક્ષણની તેમને વિષે અતિવ્યાપ્તિ થાય છે, તથાપિ સંબંધ અને સાદશ્યની જે પ્રતિયોગિતા છે તે કરતાં અભાવની પ્રતિયોગિતા વિલક્ષણ છે અને ન્યાયગ્રંથોમાં અભાવની પ્રતિયોગિતાનું સ્વરૂપ અભાવાભાવરૂપતા+ એવું આચાર્યે લખ્યું છે, જે ઉપરથી જણાય છે કે સંબંધ અને સાદશ્યની પ્રતિયોગિતા તેવી નથી. ત્યારે સંબંધ અને સાદશ્યની પ્રતિયોગિતાથી વિલક્ષણ એવી પ્રતિયોગિતાવાળું જેનું પ્રતિયોગી હોય તે અભાવ કહેવાય. સ્થૂલ રીતે એમ કહેવાય કે સંબંધ અને સાદશ્યથી ભિન્ન

---

* જેમાં નિષેધનો અર્થ આવે તેવો નઞ્ એટલે નિષેધાર્થક ઉપસર્ગ શબ્દને લાગે તે; અભાવ તેમાં 'અ' એ નઞ્ શબ્દ છે.

\+ જેનો અભાવ કહેવો છે તે તે અભાવનું પ્રતિયોગી કહેવાય છે. અશ્વનો અભાવ અનશ્વ, તો અનશ્વનો પ્રતિયોગી અશ્વ જાણવો. પ્રતિયોગીપણું તે પ્રતિયોગિતા. અભાવાભાવતા એટલે અભાવનો અભાવ હોવાપણું અર્થાત્ અનશ્વનો અભાવ એટલે પાછો અશ્વ, તે જ અનશ્વનો પ્રતિયોગી છે. એટલે અભાવાભાવતા એ પ્રતિયોગિતાનું લક્ષણ યથાર્થ છે.

હોઈ પ્રતિયોગીસાપેક્ષ પ્રતીતિનો જે વિષય હોય તે અભાવ.

અભાવ બે પ્રકારનો છેઃ સંસર્ગાભાવ અને અન્યોન્યાભાવ. અન્યોન્યાભાવ તો એક જ પ્રકારનો છે. સંસર્ગાભાવના ચાર પ્રકાર છેઃ પ્રાગભાવ, પ્રધ્વંસાભાવ, સામયિકાભાવ, અત્યંતાભાવ. આ પ્રકારે ચાર પ્રકારનો સંસર્ગાભાવ તથા એક પ્રકારનો અન્યોન્યાભાવ મળી અભાવ પાંચ પ્રકારનો છે. ઘટની ઉત્પત્તિ પૂર્વે જે કપાલ(= કાચલાં)નો ઘટ થાય છે તેને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ છે. કાચાં કાચલાંને વિષે, (અગ્નિથી) રાતા રંગની ઉત્પત્તિપૂર્વે રક્તતાનો પ્રાગભાવ છે. ઘટ ઉત્પન્ન થયા પછી પથરા આદિથી તેને કચરી નાખવામાં આવે એ પ્રધ્વસાભાવ છે. ઘટ પાકયા પછી તેના શ્યામ રૂપનો જે અભાવ તે પણ પ્રધ્વસાભાવ છે. નૈયાયિકમતમાં ધ્વંસાભાવ સાદિ અને અનંત છે, કેમ કે ઘટના ધ્વસની ઉત્પત્તિ તો પથરાથી ચૂર્ણ થવાના સમયથી થાય છે એ અનુભવસિદ્ધ છે, પણ ધ્વંસનો ધ્વંસ સંભવતો નથી, કેમ કે પ્રાગભાવ, પ્રતિયોગી અને ધ્વંસ એ ત્રણમાં એકનો અધિકરણ કાળ અવશ્ય થાય છે. પ્રાગભાવ અને ધ્વંસનો અનાધારકાળ તે પ્રતિયોગીનો આધારકાળ છે એ નિયમ છે. એ રીતે ઘટની ઉત્પત્તિ થયા પછી, નાશના પૂર્વે, ઘટનો પ્રાગભાવ અનાધારકાળ છે; પ્રાગભાવનો નાશ થઈ ગયો ને ઘટનો ધ્વંસ થયો નથી, એટલે ઘટધ્વંસનો જે અનાધારકાળ તે ઘટનો આધારકાળ છે. હવે જો ઘટના ધ્વંસનો ધ્વંસ માનીએ તો ઘટધ્વંસના ધ્વંસનો જે અધિકરણકાળ તે ઘટપ્રાગભાવ અને ઘટધ્વંસનો અનાધાર થઈ જવાથી, ઘટનો આધાર થવો જોઈએ, એમ ધ્વંસનો ધ્વંસ માનતાં પ્રતિયોગીનું ઉન્મજ્જન (ઉત્પત્તિ) થવું જોઈએ. એ જ માટે પ્રાગભાવને અનાદિ માને છે. જો સાદિ માને તો પ્રાગભાવની ઉત્પત્તિના પૂર્વનો કાળ પ્રાગભાવ તેમ ધ્વંસનો અનાધાર હોવાથી પ્રતિયોગીનો આધાર થવા જશે. માટે પ્રાગભાવ અનાદિ સાંત છે; ધ્વંસ અનંત સાદિ છે. ભૂતલાદિકમાં જ્યાં કદાચિત્ ઘટ હોય ત્યાં ઘટશૂન્ય કાલને વિષે ઘટનો સામયિકાભાવ જાણવો; જે કોઈ વાર હોય તે સામયિકાભાવ કહેવાય છે. વાયુને વિષે રૂપ કોઈ વાર પણ હોતું નથી માટે વાયુમાં રૂપનો અત્યંતાભાવ છે. ઘટ કરતાં ઇતર પદાર્થોથી ઘટનો જે ભેદ તે ઘટનો અન્યોન્યાભાવ છે. સામયિકાભાવ સાદિ સાંત છે, અન્યોન્યાભાવ અને અત્યંતાભાવ ઉભય અનાદિ અનંત છે. આ પ્રકારે અભાવ પાંચ પ્રકારનો છે.

પ્રતીતિનો વિષય અત્યંતાભાવ છે. આવી પ્રતીતિથી પ્રાગભાવ પ્રધ્વંસાભાવની સિદ્ધિ થાય નહિ, પણ 'કપાલને વિષે ઘટ થશે' એવી પ્રતીતિ ઘટની ઉત્પત્તિ પૂર્વે થાય તો તેનો વિષય પ્રાગભાવ છે. 'ઘટનો ધ્વંસ થયો' એવી પ્રતીતિનો વિષય ધ્વંસાભાવ છે. આ રીતે ઘટની ઉત્પત્તિના પહેલાંના કાળમાં કપાલને વિષે ઘટનો અત્યંતાભાવ અને પ્રાગભાવ બંને છે; તેમાં 'કપાલને વિષે ઘટ નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય કપાલને વિષે ઘટનો અત્યંતાભાવ છે તે છે, અને 'કપાલને વિષે ઘટ થશે' એ પ્રતીતિનો વિષય કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ છે તે છે. તે જ રીતે મોગરી આદિ વડે કપાલને વિષે ઘટનું અદર્શન થાય તે કાલે 'કપાલને વિષે ઘટનો ધ્વંસ થયો' એવી બે પ્રકારની પ્રતીતિ થાય છે, તેમાં પ્રથમ પ્રતીતિનો વિષય ઘટનો અત્યંતાભાવ છે ને બીજી પ્રતીતિનો વિષય કપાલને વિષે ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ છે. આ પ્રકારે નવીન મતમાં પ્રાગભાવ પ્રધ્વંસાભાવ નઞ્શબ્દજન્ય પ્રતીતિના વિષય નથી, એટલે (અભાવનું જે) પ્રથમ લક્ષણ (તે) પ્રાચીન મતાનુસારી છે, ને દ્વિતીય લક્ષણ છે તે ઉભયમતાનુસારી છે, માટે તે જ યોગ્ય છે.

૬૫ : અભાવનુ દ્વિતીય લક્ષણ

સંબંધ અને સાદૃશ્યથી ભિન્ન એવો જે અન્યસાપેક્ષ પ્રતીતિનો વિષય તે અભાવ કહેવાય. આ પ્રમાણે દ્વિતીય લક્ષણ છે. 'ભૂતળમાં ઘટ નથી' આ પ્રતીતિના વિષય પ્રાગભાવ અને ધ્વસાભાવ નહિ; કેમ કે એ બન્ને અભાવ તો પ્રતિયોગીના ઉપાદાનમાં રહે છે ને ઘટાભાવના પ્રતિયોગી ઘટનું ઉપાદાન ભૂતળ નથી એટલે ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય એ બે અભાવ નથી. અત્યંતાભાવ અને અન્યોન્યાભાવ નિત્ય છે, ને 'ભૂતળમાં ઘટાભાવ' તે તો અનિત્ય છે; ત્યારે ઘટનો સામયિકાભાવ એ જ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય છે. 'વાયુને વિષે રૂપ નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય કેવળ અત્યંતાભાવ જ છે, અનંત હોવાથી પ્રાગભાવ વિષય નથી, અનાદિ હોવાથી પ્રધ્વંસાભાવ વિષય નથી, સર્વદા હોવાથી સામયિકાભાવ વિષય નથી, અર્થાત્ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય અત્યંતાભાવ જ છે. તેમ જ 'વાયુ રૂપવાન નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય અન્યોન્યાભાવ છે; કેમ કે ઉક્ત પ્રતીતિથી વાયુ અને રૂપવાળો (કોઈ પદાર્થ) એ બેનો ભેદ સમજાય છે. એમ જ 'ઘટ પટ નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય પણ અન્યોન્યાભાવ છે. અન્યો

૯૬ : અન્યોન્યાભાવ

અભેદનો નિષેધ કરનાર જે અભાવ તે અન્યોન્યાભાવ કહેવાય છે. 'ઘટ પટ નથી' એમ કહેવાથી ઘટથી પટનો અભેદ છે એ વાતનો નિષેધ થાય છે, એટલે ઘટથી પટના અભેદનો નિષેધ તે ઘટ ને પટનો અન્યોન્યાભાવ છે. નકારશબ્દ વિના જેમાં જે પ્રતીત થાય તેનો નિષેધ નકારશબ્દથી થાય છે; જેમ નકાર વિના 'ઘટ પટ (છે)' એ વાક્યથી, 'નીલ ઘટ' ઇત્યાદિક વાક્યોની પેઠે, પટથી ઘટનો અભેદ કે ઘટથી પટનો અભેદ પ્રતીત થાય છે. એ અભેદનો નિષેધ નકારશબ્દથી થાય છે, પરંતુ થોડોક ફેર છે. જે પદ સાથે નકારશબ્દનો સંબંધ હોય, તે પદના અર્થના અભેદનો નિષેધ થાય છે, જેમ કે 'ઘટ પટ નથી' એ વાક્યમાં 'પટ'–પદ સાથે નકારનો સંબંધ છે, એટલે ઘટથી પટપદાર્થના અભેદનો નિષેધ થાય છે; ને 'પટ ઘટ નથી' એ વાક્યમાં નકારશબ્દનો સંબંધ ઘટ સાથે છે; માટે પટથી ઘટપદાર્થના અભેદનો નિષેધ થાય છે. આમ હોવાથી જ 'ઘટ પટ નથી' એ વાક્યથી જે અન્યોન્યાભાવ પ્રતીત થાય છે તેનો અનુયોગી ઘટ છે, ને પ્રતિયોગી પટ છે; તેમ જ 'પટ ઘટ નથી' એ વાક્યથી પ્રતીત થતા અન્યોન્યાભાવનો અનુયોગી પટ છે ને પ્રતિયોગી ઘટ છે. જેને વિષે અભાવ હોય તે તે અભાવનું અનુયોગી કહેવાય અને જેનો અભાવ હોય તે પ્રતિયોગી કહેવાય.

અહીં શંકા થાય છે કે જેનો નિષેધ કરાય તેનો અભાવ કહેવાય છે ને તે જ અભાવનું પ્રતિયોગી કહેવાય છે. પૂર્વે એમ પણ કહ્યું કે, 'ઘટ પટ નથી' એ વાક્યમાં ઘટથી પટના અભેદનો નિષેધ કરીએ છીએ, ને 'પટ ઘટ નથી' એ વાક્યમાં પટથી ઘટના અભેદનો નિષેધ કરીએ છીએ. ત્યારે 'ઘટ પટ નથી' એ વાક્યથી પ્રતીત થતો જે અભાવ તેનો પ્રતિયોગી પટનો અભેદ છે, પટ નહિ; તેમ જ 'પટ ઘટ નથી' એ વાક્યથી પ્રતીત થતા અભાવનો પ્રતિયોગી ઘટનો અભેદ છે, ઘટ નહિ. એટલે એ બે વાક્યમાં અભેદનો નિષેધ કહેતાં, પટ અને ઘટને વિષે પ્રતિયોગિતા કહી છે તેની સાથે વિરોધ આવશે.

એનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે: અભેદ એવું અસાધારણધર્મનું નામ છે. જે આપણા પોતાના વિના કોઈ પણ પદાર્થને વિષે રહે નહિ, કેવળ આપણા પોતામાં જ રહે, તે તેનો અસાધારણધર્મ કહેવાય.

અભેદ ઘટમાં જ રહે છે, અન્યમાં નહિ, એટલે ઘટનો અભેદ ઘટનો અસાધારણધર્મ છે. એ અસાધારણધર્મરૂપ અભેદ જ સકળ પદાર્થોનો પોતાને વિષે સંબંધ છે; ને એમ પદાર્થમાત્રનો અસાધારણધર્મરૂપ અભેદસંબંધ પોતપોતાના સ્વરૂપને વિષે રહે છે. જે પદાર્થનો જે સંબંધ જેમાં હોય તે પદાર્થ તે સંબંધથી તેમાં રહે છે એમ કહેવાય. જેમ કે ઘટનો સંયોગસંબંધ ભૂતળ સાથે હોય તો સંયોગસંબંધથી ભૂતળને વિષે ઘટ રહે છે એમ કહેવાય છે; અર્થાત્ ઘટનો ભૂતળને વિષે સંયોગસંબંધ છે, અને સંયોગસંબંધથી ભૂતળને વિષે ઘટાભાવ છે, એ બે વાતમાં કાંઈ પણ અર્થભેદ નથી. એ જ રીતે સંયોગસંબંધથી ભૂતળને વિષે ઘટાભાવ છે, અથવા ભૂતળને વિષે ઘટસંયોગનો અભાવ છે એમ કહેવામાં પણ અર્થ એકનો એક જ છે, ત્યારે પટને વિષે અભેદસંબંધથી ઘટાભાવ અને ઘટના અભેદસંબંધનો પટને વિષે અભાવ, એ બે સમનિયત* હોવાથી એકનાં એક જ છે. સમનિયત અભાવોનો ભેદ થતો નથી. જેમ કે ઘટત્વાત્યંતાભાવ અને ઘટાન્યોન્યાભાવ ઉભય ઘટથી ભિન્ન એવા સકળ પદાર્થોને વિષે રહે છે, એટલે સમનિયત છે, ને તેથી પરસ્પરથી ભિન્ન નથી પણ એક જ અભાવના ઘટત્વાત્યંતાભાવત્વ અને ઘટાન્યોન્યાભાવત્વ એવા બે ધર્મ છે, ને એક જ અભાવનાં ઘટત્વ અને ઘટ ઉભય પ્રતિયોગી છે. ઘટત્વાત્યંતાભાવરૂપથી જે અભાવનું પ્રતિયોગી ઘટત્વ છે તે જ અભાવનો, ઘટાન્યોન્યાભાવરૂપથી, ઘટ પણ પ્રતિયોગી છે. જે રીતે એક જ અભાવનાં રૂપભેદથી બે પ્રતિયોગી છે, તે જ રીતે રૂપભેદથી, એક જ અભાવના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ+ પણ બે છે. ઘટત્વાત્યંતાભાવરૂપથી પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ સમવાય છે અને ઘટાન્યોન્યાભાવત્વરૂપથી પણ એ જ

* સરખા પ્રદેશવાળા એવો સામાન્ય અર્થ જાણવો. ગોત્વ અને ગોવ્યક્તિમાત્ર એ ઉભય સમનિયત છે એમ ઉદાહરણ આપી શકાય. કોઈ વસ્તુનો અસાધારણધર્મ તેનો સમનિયત છે એમ કહેવાય. તેમ જ આ બે વાક્યનો અર્થ સમાનપ્રદેશવાળો છે અર્થાત્ તે બે વાક્ય સમનિયત છે.

+ પ્રતિયોગીનો જે અધિકરણમાં અભાવ હોય તેની સાથે જેવો સંબંધ હોય તેને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ કહે છે એમ સ્થૂળ રીતે સમજી રાખવું. અવચ્છેદક તે કહેવાય કે જેનો અને અવચ્છેદ્યનો નિયત સંબંધ હોય; જેમ ઘટ અને ઘટત્વનો; ઘટત્વાભાવ પટને વિષે કહેવા જતાં ઘટત્વ એ જાત છે તેનો પટવ્યક્તિ સાથે સમવાયસંબંધ ગણાવો જોઈએ એટલે પટને વિષે ઘટત્વાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ સમવાય કહેવાશે.

અભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ સમવાય છે. આ પ્રકારે ઘટાદિક સકલ પદાર્થોને વિષે ઘટાભેદનો અત્યંતાભાવ અને ઘટાન્યોન્યાભાવ એ એક જ છે, ને તે એક અભાવના ઘટાભેદાત્યંતાભાવત્વ અને ઘટાન્યોન્યાભાવત્વ એ ધર્મ છે. ઘટાભેદાત્યંતાભાવત્વરૂપથી તે અભાવનો પ્રતિયોગી ઘટાભેદ છે, પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સ્વરૂપસંબંધ× છે. ઘટાન્યોન્યાભાવત્વરૂપથી તે જ અભાવનો પ્રતિયોગી ઘટ છે, પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક અભેદસંબંધ છે. એ અભેદસંબંધ તે જ તાદાત્મ્ય, તદ્વ્યક્તિત્વ ઇત્યાદિ નામથી કહેવાય છે. આમ જોતાં ઘટના અભેદનો નિષેધ કહેવારૂપ અભાવનો પ્રતિયોગી ઘટ છે એ કહેવું સભવે છે, એમા કશો વિરોધ નથી.

આ બધાનો નિષ્કર્ષ એવો છે કે, જે વાક્યથી, નકારશબ્દ વિના, જે પદાર્થને વિષે, જે સંબંધથી, જે પદાર્થ પ્રતીત થાય, નકારશબ્દ સહિત તે વાક્યથી, તે પદાર્થને વિષે, તે સબંધથી, તે પદાર્થનો નિષેધ પ્રતીત થાય છે; જેમ કે 'નીલઘટ' આ વાક્યથી, ઘટપદાર્થને વિષે, અભેદસંબધથી, નીલ પદાર્થ પ્રતીત થાય છે, કેમ કે અભેદ સંબંધથી, નીલવિશિષ્ટ ઘટ છે; એ વાક્યનો અર્થ આ પ્રકારનો થયો. નકાર સહિત વાક્ય એમ થાય: 'ઘટ નીલ નથી.' એ વાક્યથી અભેદ સબંધે કરીને નીલનો નિષેધ ઘટને વિષે પ્રતીત થાય છે. એ જ રીતે 'ઘટપટ છે' એ વાક્યથી પણ નકારશબ્દ વિના, પટપદાર્થને વિષે અભેદસંબંધથી, ઘટપદાર્થ પ્રતીત થાય છે; કેમ કે જ્યાં બે પદ સમાનવિભક્તિવાળાં હોય ત્યાં એક પદાર્થને વિષે અભેદસંબધથી બીજો પદાર્થ પ્રતીત થાય છે એવો નિયમ છે. 'નીલઘટ' એ વાક્યની પેઠે 'ઘટ પટ' એ વાક્યમાં પણ બન્ને પદ સમાનવિભક્તિવાળા છે, એટલે નકારશબ્દ વિના, 'ઘટ પટ' એ વાક્યથી પણ પટપદાર્થને વિષે અભેદ સંબંધથી ઘટપદાર્થ પ્રતીત થાય છે. યદ્યપિ અભેદસબંધથી ઘટપદાર્થને વિષે ઘટપદાર્થ સંભવે નહિ, તથાપિ એક પદાર્થને વિષે અભેદસબધથી, અન્ય પદાર્થની પ્રતીતિ કરાવનાર સામગ્રી સમાનવિભક્તિ છે, ને તે 'ઘટ પટ' એ વાક્યમા પણ છે, એટલે નકારશબ્દ વિના, એ વાક્યથી પટપદાર્થને વિષે, અભેદસંબંધથી, ઘટ પ્રતીત થાય છે, પરતુ પટપદાર્થને વિષે, અભેદસંબંધથી, ઘટપદાર્થની પ્રતીતિ ભ્રમરૂપ થશે, પ્રમા નહિ થાય, એટલે નકારશબ્દ વિના એક પદાર્થને વિષે જે સંબધથી અન્ય પદાર્થની પ્રતીતિ ભ્રમરૂપ વા પ્રમારૂપ થાય ત્યાં

× અભાવના સંબધને સ્વરૂપસંબંધ કહે છે.

નકારશબ્દ મેળવતાં તે એક પદાર્થને વિષે, તેજ સંબંધથી, તે અન્ય પદાર્થનો નિષેધ થાય છે. આ રીતે એક પદાર્થને વિષે અભેદસંબંધથી અન્ય પદાર્થનો નિષેધ કરનાર જે અભાવ તે અન્યોન્યાભાવ કહેવાય છે.

૬૭ : નવીન રીતિ અનુસાર સંસર્ગાભાવ

એનાથી ભિન્ન જે અભાવ તેને સંસર્ગાભાવ કહે છે. સંસર્ગાભાવ પ્રાચીનમતાનુસાર ચાર પ્રકારનો છે. અનાદિસાંત જે અભાવ તે પ્રાગભાવ કહેવાય છે. પોતાના પ્રતિયોગીના ઉપાદાનકારણમાં પ્રાગભાવ રહે છે. ઘટના પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી ઘટ છે, તેના ઉપાદાનકારણરૂપ કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ રહે છે. કપાલની ઉત્પત્તિથી પણ પ્રથમકાળમાં કપાલના ઉપાદાનકારણને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ રહે છે. એ રીતે સૃષ્ટિ થતાં પહેલાં ઘટારંભક જે પરમાણુસમુદાય તેને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ રહે છે. પરમાણુ અને ઘટની વચમાં દ્વ્યણુકાદિ કપાલપર્યંત થાય છે તે બધા અવયવી છે. તે સર્વનો પ્રાગભાવ સૃષ્ટિ થતા પહેલાં પરમાણુને વિષે રહે છે. આ રીતે પ્રાગભાવ અનાદિ એટલે ઉત્પત્તિરહિત છે, તેમ જ સાંત એટલે અંતવાળો છે. અંત એટલે ધ્વંસ, જેને નાશ કહે છે. જે ઘટની ઉત્પત્તિની સામગ્રી તેનાથી ઘટના પ્રાગભાવનો અંત આવે છે; અર્થાત્ ઘટના પ્રાગભાવનો અંત ઘટરૂપ જ છે. ઘટપ્રાગભાવનો ધ્વંસ ઘટથી ભિન્ન નથી. અહીં શંકા થાય છે કે પ્રધ્વંસાભાવ તો અનંત છે અને ઘટ સાંત છે, ત્યારે ઘટપ્રાગભાવનો ધ્વંસ ઘટરૂપ કહેતાં પ્રધ્વંસાભાવ સાંત થઈ જશે, ને પ્રધ્વંસાભાવ અનંત છે એ નિયમનો ભંગ થશે. તેનું સમાધાન એ છે કે ધ્વંસ, નાશ, અંત, એ બધા પર્યાયશબ્દ છે, ને ધ્વંસ બે પ્રકારનો છે; એક તો ભાવપદાર્થના નાશરૂપ ધ્વંસ અને બીજો અભાવના નાશરૂપ ધ્વંસ. ભાવપદાર્થના નાશરૂપ જે ધ્વંસ તે તો અભાવરૂપ થાય છે, ને તેને જ પ્રધ્વંસાભાવ કહે છે; જેમ કે ઘટાદિ ભાવપદાર્થનો ધ્વંસ અભાવરૂપ છે, તેને જ પ્રધ્વંસાભાવ કહે છે. પણ અભાવપદાર્થના નાશરૂપ જે ધ્વંસ તે તો ભાવરૂપ થાય છે, ને તેને ધ્વંસ, પ્રધ્વંસ, આદિ નામ અપાય છે, પણ તે પ્રધ્વંસાભાવ કહેવાતો નથી. ઘટનો પ્રાગભાવ અભાવપદાર્થ છે, ને તેના નાશરૂપ-ધ્વંસ જે ઘટ તે ભાવરૂપ છે એને પ્રધ્વંસાભાવ કહેતા નથી, પણ ઘટના પ્રાગભાવના નાશરૂપ ઘટને સ્વપ્રાગભાવનો ધ્વંસ કે પ્રધ્વંસ જ કહે છે. આ રીતે ધ્વંસ બે પ્રકારનો થાય છે. એમાં જે ભાવરૂપ

ધ્વંસ તે તો સાંત છે, પરંતુ અભાવરૂપ જે ધ્વંસ તે અનંત છે. એટલે ઘટના પ્રાગભાવનો ઘટરૂપ જે ધ્વંસ તે સાંત છે, ને તેથી પ્રધ્વંસાભાવ અનંત છે એ વાતમાં બાધ આવતો નથી. આમ અનાદિ સાંત જે અભાવ તે પ્રાગભાવ કહેવાય છે. અનાદિ અભાવ તો અત્યંતાભાવ પણ છે, પરંતુ તે સાંત નથી, અને સાંત અભાવ સામયિકાભાવ પણ છે, પરંતુ તે અનાદિ નથી વેદાંતસિદ્ધાંતમાં અનાદિ અને સાંત તો માયા છે, તે અભાવે નથી, પણ ભાવરૂપ છે, કેમ કે જગતનું ઉપાદાનકારણ છે. જો માયા અભાવરૂપ હોય તો તેની ઉપાદાનકારણતા થાય નહિ; કેમ કે ઘટાદિકનાં ઉપાદાનકારણ કપાલાદિક તે ભાવરૂપ જ પ્રસિદ્ધ છે ને અભાવ તો કોઈનો પણ ઉપાદાનકારણ થતો નથી. એટલે માયા અભાવરૂપ નહિ, પણ ભાવરૂપ છે. યદ્યપિ માયા ભાવ તથા અભાવથી વિલક્ષણ હોઈ અનિર્વચનીય છે, એટલે ભાવરૂપતા પણ માયા વિષે સંભવશે નહિ, તથાપિ માયા અભાવરૂપ નથી, એમ કહેવાથી પ્રાગભાવના લક્ષણમાં અભાવપદનો પ્રવેશ હોવાથી માયાને વિષે પ્રાગભાવનું લક્ષણ જાય નહિ એ હેતુ છે ને માયા અભાવરૂપ નથી એમ કહેવાનો અભિપ્રાય આ પ્રમાણે છે. ત્રણે કાળને વિષે જેનો બાધ ન થાય તે પરમાર્થ સત્ કહેવાય. જે ભાવ તે તો બ્રહ્મ છે, માયા નથી, કેમ કે જ્ઞાનના ઉત્તરકાળને વિષે માયાનો બાધ થાય છે. એટલે પરમાર્થ સત્સ્વરૂપ જે ભાવ તે માયા નથી, તથાપિ વિધિમુખપ્રતીતિનો જે વિષય હોય તે પણ સત્ કહેવાય છે ને ભાવ પણ કહેવાય છે, તેમ નિષેધમુખપ્રતીતિનો જે વિષય હોય તે અભાવ પણ કહેવાય છે; ને નિષેધમુખપ્રતીતિની વિષયતા માયામાં નથી, એટલે તે ભાવરૂપ ગણાય છે.

યદ્યપિ માયા, પ્રકૃતિ, અવિદ્યા, અજ્ઞાન, એ શબ્દો પર્યાય છે, અને અવિદ્યા તથા અજ્ઞાન એ શબ્દોમાં અકાર નિષેધનો વાચક છે,, એટલે તેમના પર્યાયરૂપ જે માયાશબ્દ તે પણ નિષેધમુખ પ્રતીતિનો વિષય થવાથી અભાવરૂપ જ ગણાવો જોઈએ, તથાપિ અકારનો કેવળ નિષેધરૂપ જ અર્થ નથી, પણ વિરોધી ભેદવાન, અલ્પ ઇત્યાદિ અર્થો પણ છે. જેમ કે અધર્મ શબ્દમાં અકારનો અર્થ વિરોધી છે; ને ધર્મવિરોધી છે, ને ધર્મવિરોધી તે અધર્મ કહેવાય છે. 'અબ્રાહ્મણ આચાર્ય ન થઈ શકે' એ વાક્યમાં અકારનો અર્થ ભેદવાન એટલો થાય છે, ને બ્રાહ્મણથી ભિન્ન તે આચાર્ય ન થઈ શકે એવો અર્થ નીકળે છે. 'અનુદરા કન્યા' એ વાક્યમાં અકારનો અર્થ અલ્પ છે,

કન્યા અલ્પ ઉદરવાળી છે એટલો વાક્યાર્થ છે. જેમ આ ત્રણે સ્થાનમાં અકારનો નિષેધ અર્થ નથી, પણ વિરોધી અર્થ છે, તેમ જ માયાનો જ્ઞાન સાથે વધ્યઘાતક ભાવરૂપ વિરોધ છે, એટલે તે અજ્ઞાન કહેવાય છે. માયા વધ્ય છે, જ્ઞાન ઘાતક છે. વેદાન્તવાક્યજન્ય જ્ઞાનાકાર વૃત્તિને વિદ્યા કહે છે, ને તે માયાની વિરોધિની છે એટલે તે અવિદ્યા કહેવાય છે. અજ્ઞાન અને અવિદ્યા એ શબ્દનો વાચ્યાર્થ માયા છે, તો પણ અકારનો વિરોધી એવો અર્થ થવાથી માયા ભાવરૂપ જ છે. ભાવરૂપ સતે પણ બ્રહ્મની પેઠે પરમાર્થ સત્ નથી, માત્ર વિધિમુખ પ્રતીતિની વિષય હોવાથી વ્યાવહારિક સત્રૂપ છે.

પ્રાગભાવના લક્ષણમાં 'અભાવ' પદ ન હોત તો માયાને વિષે લક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થાત. માયા અનાદિ છે ને સાંત છે. (એટલે અનાદિ સાંત જે પ્રાગભાવ તેની અતિવ્યાપ્તિ માયામાં થાત, પણ પ્રાગભાવ અભાવ છે ને માયા ભાવ છે, એટલે અતિવ્યાપ્તિનો સંભવ નથી.) અનાદિ સાંત જે અભાવ તે પ્રાગભાવ છે. આદિ અનંત જે અભાવ તે પ્રધ્વંસાભાવ છે. ઘટાદિકનો ધ્વંસ મુદ્‌ગરાદિકથી થાય છે એટલે તે આદિ છે ને અનંત છે; એ માટે તો યુક્તિ આગળ કહેવાઈ ગઈ છે. અનંત એવો જે અભાવ હોય તેને જ પ્રધ્વંસાભાવ કહે તો અત્યંતાભાવમાં અતિવ્યાપ્તિ થાય, માટે પ્રધ્વંસાભાવના લક્ષણમાં 'સાદિ' પદ મૂકવું પડે છે. અત્યંતાભાવ સાદિ નથી, અનાદિ છે. સાદિ અભાવને જ પ્રધ્વંસાભાવ કહે તો સાદિ અભાવ સામયિકાભાવ પણ છે એટલે તેને વિષે અતિવ્યાપ્તિ આવે. પણ સામયિકાભાવ અનંત નથી, સાંત છે; એટલે સાદિ અને અનંતને પ્રધ્વંસાભાવ કહેવાથી તે દોષ અટકે છે. પણ સાદિ અને અનંત પ્રધ્વંસાભાવ એમ કહેતાં પાછી મોક્ષને વિષે અતિવ્યાપ્તિ થાય છે; કેમ કે મોક્ષ થાય છે માટે તે સાદિ છે, ને મુક્તને ફરી સંસાર થતો નથી માટે તે અનન્ત છે. પરંતુ મોક્ષ ભાવરૂપ છે, અભાવરૂપ નથી; એટલે પ્રધ્વંસાભાવના લક્ષણમાં પણ 'અભાવ' પદનો પ્રવેશ જોઈએ. અથવા એમ પણ કહી શકાય કે અજ્ઞાન અને તેના કાર્યની નિવૃત્તિ તેને મોક્ષ કહે છે, ને નિવૃત્તિ એ નામ ધ્વંસનું છે એટલે મોક્ષ પણ અભાવરૂપ છે; એટલે પ્રધ્વંસાભાવના લક્ષણમાં અભાવપદ ન નાખતાં પણ મોક્ષને વિષે લક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થવારૂપ દોષ નથી; કેમ કે અલક્ષ્યને વિષે લક્ષણ જાય તો અતિવ્યાપ્તિ થાય છે, અને અજ્ઞાન તથા તેના

કાર્યની નિવૃત્તિ એ રૂપ જે મેાક્ષ તે તેા સ્પષ્ટ રીતે લક્ષ્ય જ છે, (એટલે અતિવ્યાપ્તિ થતી જ નથી.) જેટલા જેટલા નાશ છે તે સર્વ ધ્વંસાભાવલક્ષણના લક્ષ્ય છે; ને કાર્યસહિત અજ્ઞાનની નિવૃત્તિરૂપ જે મેાક્ષ તે નાશમાં જ અંતર્ભૂત છે. આ પ્રકારનું સમાધાન યદ્યપિ ઠીક છે; તથાપિ કલ્પિતની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનરૂપ થાય છે એ નિયમ છે. અજ્ઞાન અને તેનું કાર્ય એ સર્વ કલ્પિત છે, એટલે તેની નિવૃત્તિ, તે સર્વનું અધિષ્ઠાન જે બ્રહ્મ તેરૂપ થવાની; એટલે મેાક્ષ અભાવરૂપ નહિ, પણ બ્રહ્મરૂપ હેાવાથી, ભાવરૂપ થયેા, તે તેને વિષે પ્રધ્વંસાભાવનું લક્ષણ જાય તેા અતિવ્યાપ્તિ થાય, માટે આદિ અને અનંત એવેા જે ‘અભાવ’ તે પ્રધ્વંસાભાવ એમ પ્રધ્વંસાભાવનું લક્ષણ અભાવપદ સહિત કરવું જોઈ એ.

ઉત્પત્તિ અને નાશવાળેા જે અભાવ તે સામયિકાભાવ છે. જ્યાં કેાઈ કાળે પદાર્થ હેાય ને કેાઈ કાળે ન હેાય, ત્યાં પદાર્થશૂન્ય કાળને વિષે તે પદાર્થનેા સામયિકાભાવ છે એમ કહેવાય. જેમ કે ભૂતલાદિકને વિષે ઘટાદિક કેાઈ કાળે હેાય છે, કેાઈ કાળે નથી હેાતાં; ત્યારે ઘટશૂન્યકાલ સંબંધી ભૂતલાદિકનેા સામયિકાભાવ છે. સમયવિશેષને વિષે ઊપજે ને સમય-વિશેષને વિષે નષ્ટ થાય, તે સામયિકાભાવ કહેવાય છે. ભૂતળથી ઘટને અન્ય દેશમાં લઈ જઈએ તેા ઘટનેા ભૂતળને વિષે અભાવ થાય છે, ને તે જ ભૂતળમાં પાછેા ઘટને લાવીએ તેા ઘટનેા અભાવ ભૂતળમાથી નષ્ટ થાય છે. આ પ્રકારે સામયિકાભાવ ઉત્પત્તિ અને નાશવાળેા છે. ઉત્પત્તિવાળેા અભાવ તેા પ્રધ્વંસાભાવ પણ છે, પણ તેને વિષે અતિ-વ્યાપ્તિ ન થાય તેટલા માટે સામયિકાભાવને નાશવાળેા કહ્યો છે. પ્રધ્વંસાભાવ યદ્યપિ ઉત્પત્તિવાળેા છે તથાપિ નાશવાળેા નથી. નાશ વાળા અભાવને સામયિકાભાવ કહેતાં પ્રાગભાવમાં અતિવ્યાપ્તિ થાય માટે સામયિકાભાવના લક્ષણમાં ઉત્પત્તિપદ નાખ્યું છે. પ્રાગભાવનેા નાશ થાય છે, પણ અનાદિ હેાવાથી તેની ઉત્પત્તિ થતી નથી. સામયિકાભાવના લક્ષણમાં ઉત્પત્તિ અને નાશ પદ રાખી, અભાવ પદ ન નાખે, તેા ઘટાદિકને વિષે અતિવ્યાપ્તિ થશે; કેમ કે ઘટાદિક ભૂત ભૌતિક અનંત પદાર્થ પણ ઉત્પત્તિ અને નાશવાળાં છે. પણ અભાવ પદ નાખવાથી, ઘટાદિક જે ભાવરૂપ છે તેને વિષે સામયિકાભાવની અતિવ્યાપ્તિ થશે નહિ. આ પ્રકારે ભૂતલાદિકને વિષે ઘટાદિકની ઉત્પત્તિ અને નાશવાળેા જે અભાવ તે સામયિકાભાવ છે.

અન્યોન્યાભાવથી ભિન્ન અને ઉત્પત્તિશૂન્ય તથા નાશશૂન્ય જે અભાવ તે અત્યંતાભાવ છે. જ્યાં કોઈ પદાર્થ કોઈ પણ કાળને વિષે હોય નહિ ત્યાં તેનો અત્યંતાભાવ કહેવાય. જેમ કે વાયુને વિષે રૂપ કોઈ પણ કાળને વિષે નથી, એટલે ત્યાં રૂપનો અત્યંતાભાવ છે. ગંધ પણ વાયુમાં સર્વદા હોતો નથી, તેથી ગંધનો પણ વાયુમાં અત્યંતાભાવ છે. સ્નેહગુણ કેવળ જળમાં જ રહે છે, અન્યમાં કદી રહેતો નથી, એટલે જળ વિના અન્ય પદાર્થને વિષે સ્નેહનો અત્યંતાભાવ છે. આત્માને વિષે રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, શબ્દ કદી પણ રહેતા નથી; એટલે તેમનો આત્માને વિષે અત્યંતાભાવ છે. પૃથ્વી અને જળમાં રસ રહે છે, અન્યમાં કદી રહેતો નથી, માટે પૃથ્વી તથા જળથી ભિન્ન પદાર્થોને વિષે રસનો અત્યંતાભાવ છે. પૃથ્વીત્વજાતિ કેવળ પૃથ્વીમાં રહે છે, જળાદિકમાં રહેતી નથી, માટે જળાદિકમાં પૃથ્વીત્વજાતિનો અત્યંતાભાવ છે. બ્રાહ્મણભિન્ન ક્ષત્રિયાદિકમાં બ્રાહ્મણત્વ કદી રહેતું નથી, એટલે ક્ષત્રિયાદિકને વિષે બ્રાહ્મણત્વનો અત્યંતાભાવ છે. આકાશ, કાળ, દિશા, આત્મા એ વ્યાપક છે, તેમને વિષે કદાપિ પણ ક્રિયા થઈ શકે નહિ, એટલે એ સર્વને વિષે ક્રિયાનો અત્યંતાભાવ છે. પૃથ્વી, જળ, તેજ, પવન, મન, એટલાંને વિષે તો ક્રિયા કદાચિત્ થાય છે, કદાચિત્ નથી થતી; માટે તે બધાં નિષ્ક્રિય હોય ત્યારે તેમને વિષે ક્રિયાનો અત્યંતાભાવ કહેવાય નહિ તેમ સામયિકાભાવ પણ કહેવાય નહિ; કારણ કે સામયિકાભાવ તો કેવળ દ્રવ્યનો જ થઈ શકે છે, ક્રિયાનો નહિ, એ વાત આગળ કરીશું (ને અત્યંતાભાવ તો ત્રૈકાલિક અભાવને કહે છે એટલે તે પણ ન થાય). માત્ર પૃથ્વી આદિક પાંચને વિષે ક્રિયાનો પ્રાગભાવ અને પ્રધ્વંસાભાવ જ કહી શકાય.

૯૮ : સંસર્ગાભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ

આ પ્રકારે ભૂતલાદિકમાં જ્યાં કદાચિત્ ઘટાદિ હોય, કદાચિત્ ન હોય ત્યાં સર્વત્ર સામયિકાભાવ થાય છે, અત્યંતાભાવ નહિ; કેમ કે અભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે, એટલે જ્યાં પ્રતિયોગી હોય ત્યાં અભાવ હોય નહિ, પણ અભાવનો અભાવ હોય. ભૂતલાદિકમાં જ્યાં કદાચિત્ ઘટાદિ હોય કદાચિત્ ન હોય ત્યાં અત્યંતાભાવ માનીએ તો અત્યંતાભાવ નિત્ય છે એટલે ઘટકાળમાં પણ ઘટનો અત્યંતાભાવ હોવાથી અત્યંતાભાવને પોતાના પ્રતિયોગીથી વિરોધ થશે નહિ, માટે ભૂતલાદિકમાં

ઘટાદિકનો અત્યંતાભાવ સંભવે નહિ. જેમ ઘટની ઉત્પત્તિપૂર્વે કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ હોય છે, ને ઘટરૂપ પ્રતિયોગીની ઉત્પત્તિ થતાં કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ રહેતો નથી ને નાશ પામી જાય છે, ને પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ સ્પષ્ટ થાય છે, તેમ કપાળને વિષે ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ થાય ત્યારે ઘટ રહેતો નથી; ને રહે તેટલી વાર તો કપાલને વિષે ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ થતો નથી, એટલે પ્રધ્વંસાભાવનો પણ પ્રતિયોગીથી વિરોધ સ્પષ્ટ જ છે. તે જ રીતે ભૂતલાદિક વિષે સંયોગ સંબંધી ઘટાદિક રહે ત્યાં સુધી તો ભૂતલાદિકને વિષે ઘટાદિકનો સામયિકાભાવ રહેતો નથી, પણ જેટલો સમય ઘટાદિકપ્રતિયોગી ભૂતલાદિકને વિષે ન હોય તેટલો સમય સામયિકાભાવ રહે છે. ઘટાદિકપ્રતિયોગી આવતાં સામયિકાભાવનો નાશ થાય છે, ને વળી ઘટને દૂર કરતાં સામયિકાભાવ પેદા થાય છે, માટે જ સામયિકાભાવને ઉત્પત્તિ તથા નાશ માન્યાં છે. આમ સામયિકાભાવનો પણ પ્રતિયોગીથી વિરોધ સ્પષ્ટ છે.

જેમ પ્રાગભાવાદિનો પોતપોતાના પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે, તેમ અત્યંતાભાવનો પણ પ્રતિયોગીથી વિરોધ કહેવો જોઈએ. પણ જો સર્વે અભાવોનો પોતપોતાના પ્રતિયોગીથી વિરોધ હોય તો જે કાલે ભૂતળને વિષે ઘટ છે તે કાળે ઘટનો અન્યોન્યાભાવ ભૂતળને વિષે થાય નહિ. ઘટનો અન્યોન્યાભાવ તો ઘટવાળા ભૂતળને વિષે રહે છે; કેમ કે અન્યોન્યાભાવ એવું ભેદનું નામ છે, એને જ અતિરિક્તતા, ભિન્નતા, જુદાપણું કહે છે. ઘટવાળું જે ભૂતળ તે ઘટસ્વરૂપ નથી, પણ ઘટથી અતિરિક્ત છે, ઘટથી ભિન્ન છે, ઘટથી જુદું છે. આ રીતે ઘટવાળા ભૂતલને વિષે ઘટનો અન્યોન્યાભાવ છે; એટલે ઘટાન્યોન્યાભાવનો ઘટરૂપ પ્રતિયોગીથી વિરોધ નથી, તેમ જ ઘટાદિકના અન્યોન્યાભાવનો (પોતાના પ્રતિયોગી) ઘટાદિકથી વિરોધ નથી. આમ હોવાથી સર્વે અભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ કહેવો એ સંભવતું નથી; માત્ર કેટલાક અભાવોનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે, કેટલાકનો નથી. પ્રાગભાવાદિકના દૃષ્ટાંતથી, અત્યંતાભાવનો પણ પ્રતિયોગીથી વિરોધ સાધીએ તો અન્યોન્યાભાવના દૃષ્ટાંતથી, અત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગીથી અવિરોધ

સાધી શકાશે. એટલે ઘટના અન્યોન્યાભાવની પેઠે, ઘટનો અત્યંતાભાવ પણ ઘટના અધિકરણ વિષે જ સંભવે છે.

તથાપિ એમ કહેવું જ યોગ્ય છે કે, ઘટના અધિકરણને વિષે ઘટનો અત્યંતાભાવ સંભવે નહિ. અભાવના બે ભેદ છે: એક અન્યોન્યાભાવ ને બીજો સંસર્ગાભાવ. સંસર્ગાભાવના ચાર ભેદ છે, ને એમ અભાવ પાંચ પ્રકારનો છે. અભાવત્વધર્મ એ સર્વને સમાન છે, અને નિષેધમુખપ્રતીતિની વિષયતા પણ સર્વને સમાન છે; તથાપિ અન્યોન્યાભાવ કરતાં ચતુર્વિધ સંસર્ગાભાવની અનેક પ્રકારે વિલક્ષણતા છે. જે વાક્યમાં પ્રતિયોગી અને અનુયોગીનાં બોધક ભિન્નવિભક્તિવાળાં પદ હોય, તે વાક્યમાં સંસર્ગાભાવની પ્રતીતિ થાય છે. જેમ કે ઉત્પત્તિપૂર્વે 'કપાલમાં ઘટ નથી' એ વાક્યમાં અનુયોગીબોધક કપાલ–પદ સપ્તમ્યંત છે અને પ્રતિયોગિબોધક ઘટ–પદ પ્રથમાંત છે, ત્યાં પ્રાગભાવની પ્રતીતિ થાય છે. એમ જ મોગરી આદિથી ઘટનું અદર્શન થતાં એ જ વાક્યથી ઘટના ધ્વંસાભાવની પ્રતીતિ થાય છે. 'વાયુમાં રૂપ નથી' એ વાક્યથી વાયુને વિષે રૂપના અત્યંતાભાવની પ્રતીતિ થાય છે, ત્યાં પણ અનુયોગીબોધક વાયુ–પદ સપ્તમ્યંત છે, અને પ્રતિયોગિબોધક રૂપ–પદ પ્રથમાંત છે. 'ભૂતલે ઘટ નથી' એ વાક્યજન્ય પ્રતીતિનો વિષય સામયિકાભાવ છે, ત્યાં પણ અનુયોગિબોધક ભૂતળ–પદ સપ્તમ્યંત છે, પ્રતિયોગીબોધક ઘટ–પદ પ્રથમાંત છે. 'ભૂતળ ઘટ નથી' એ વાક્યથી ભૂતળને વિષે ઘટનો અન્યોન્યાભાવ પ્રતીત થાય છે, ત્યાં અનુયોગિબોધક ભૂતળ–પદ અને પ્રતિયોગિબોધક ઘટ–પદ બન્ને પ્રથમાંત છે. આ પ્રકારે જોતાં ભિન્નવિભક્તિવાળાં પદથી બનેલા વાક્યથી જે પ્રતીતિ થાય તેની વિષયતા સંસર્ગાભાવને વિષે છે, અને સમાનવિભક્તિવાળાં વાક્યથી જે પ્રતીતિ થાય તેની વિષયતા અન્યોન્યાભાવને વિષે છે. આ રીતે ચાર પ્રકારનો સંસર્ગાભાવ અન્યોન્યાભાવથી વિલક્ષણ સ્વભાવવાળો છે. આમ છે એટલે પ્રાગભાવ પ્રધ્વંસાભાવના દૃષ્ટાંતથી અત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ જ સિદ્ધ થશે; એટલે તેમનાથી વિલક્ષણ સ્વભાવવાળા અન્યોન્યાભાવના દૃષ્ટાંતથી અત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગીથી અવિરોધ સિદ્ધ થવાનો નથી; પરંતુ [illegible]ર્ગાભાવની અન્યોન્યાભાવથી બીજી પણ વિલક્ષણતા છે.

૬૯ : સંસર્ગાભાવનો પરસ્પરવિરોધ, અન્યોન્યાભાવનો અવિરોધ

ચારે પ્રકારના સંસર્ગાભાવનો પરસ્પરવિરોધ છે. એક સંસર્ગાભાવના અધિકરણમાં પરસ્પરથી વિરુદ્ધ અન્ય સંસર્ગાભાવ રહેતા નથી. જેમ કે કપાલમાં ઘટની ઉત્પત્તિ પૂર્વે, ઘટનો પ્રાગભાવ છે, તો ત્યાં ઘટનો ધ્વંસાભાવ કે અત્યંતાભાવ કે સામયિકાભાવ રહેતો નથી. એમ જ ઘટનો ધ્વંસ થાય ત્યારે કપાલમાં પ્રાગભાવાદિ ત્રણે સંસર્ગાભાવ રહેતા નથી. પણ ઘટનો અન્યોન્યાભાવ તો કપાલમાં સર્વદા રહે છે. ભૂતળને વિષે ઘટનો સામયિકાભાવ રહે ત્યારે ઘટનો પ્રાગભાવ, પ્રધ્વંસાભાવ કે અત્યંતાભાવ કોઈ રહે નહિ. વાયુમાં રૂપનો અત્યંતાભાવ રહે છે તો ત્યાં રૂપનો પ્રાગભાવ પ્રધ્વંસાભાવ, કે સામયિકાભાવ કોઈ રહેતો નથી; પણ રૂપનો અન્યોન્યાભાવ વાયુમાં રહે છે. આ પ્રકારે ચારે સંસર્ગાભાવનો પરસ્પર વિરોધ છે ને અન્યોન્યાભાવનો તેનાથી અવિરોધ છે. અન્યોન્યાભાવ અન્ય અભાવોથી અવિરુદ્ધ છે, તથાપિ જેમ પ્રાગભાવાદિકનો તેટલાથી પરસ્પર અવિરોધ સિદ્ધ થતો નથી, તેમ જ અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગીથી અવિરોધ છે એટલાથી કોઈ પણ સંસર્ગાભાવનો પ્રતિયોગીથી અવિરોધ પણ સિદ્ધ થતો નથી.

૭૦ : પ્રાચીન મતાનુસાર વિરોધાવિરોધ

અભાવોનો પરસ્પર અને પ્રતિયોગીથી જે વિરોધ કે અવિરોધ છે તેનું વિસ્તારથી પ્રતિપાદન કરીએ છીએ. યદ્યપિ પ્રતિયોગીના ઉપાદાનકારણમાં પ્રાગભાવ ને પ્રધ્વંસાભાવ બન્ને રહે છે, તથાપિ એકકાલને વિષે બન્ને રહેતા નથી. ઘટના ઉપાદાનકારણ કપાલમાં ઘટપ્રાગભાવ ઘટની ઉત્પત્તિ પૂર્વે રહે છે, મોગરી આદિથી ઘટને ભાંગી નાખતા ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ પણ તેનાં તે જ કપાલને વિષે રહે છે, એટલે પ્રાગભાવ પ્રધ્વંસાભાવનો વિરોધ નહિ કહેવાય એમ ન ધારવું, કેમ કે એક કાળને વિષે બન્ને રહેતા નથી, ભિન્ન કાળને વિષે રહે છે, એટલે એકદા સહાનવસ્થાન*રૂપ વિરોધ પ્રાગભાવ પ્રધ્વંસાભાવનો છે. એમ જ અત્યંતાભાવનો પણ તેનાથી વિરોધ માનવો જોઈએ. યદ્યપિ અન્યોન્યાભાવનો કોઈ અભાવથી વિરોધ નથી, કેમ કે કપાલમાં ઘટનો

* એક કાળે સહ નામ સાથે અવસ્થાન નામ રહેવું.

પ્રાગભાવ છે ત્યાં ઘટનો અન્યોન્યાભાવ પણ છે, ને ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ હોય ત્યારે પણ અન્યોન્યાભાવ છે; તેમ જ તંતુમાં ઘટનો અત્યંતાભાવ છે ત્યાં પણ અન્યોન્યાભાવ છે, ભૂતળમાં ઘટનો સામયિકાભાવ છે ત્યાં પણ અન્યોન્યાભાવ છે, તથાપિ સંસર્ગાભાવનો સ્વભાવ એવો છે કે, ચારે પ્રકારના સંસર્ગાભાવમાંથી કોઈ એક સંસર્ગાભાવ જ એક કાલે રહે છે, બીજો રહેતો નથી. જેમ કે ઉત્પત્તિ પૂર્વે ઘટનો પ્રાગભાવ કપાલમાં રહે છે તે કાલે પ્રધ્વંસાભાવ ત્યાં રહેતો નથી, પ્રધ્વંસાભાવ રહે છે ત્યારે પ્રાગભાવ રહેતો નથી; અને સામાયિકાભાવ તથા અત્યંતાભાવ તો ઘટકપાલમાં કદાપિ રહેતા નથી. યદ્યપિ કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ કે પ્રધ્વંસાભાવ હોય ત્યારે ઘટનો અત્યંતાભાવ પણ હોય છે; તથાપિ એક પ્રતિયોગીના બે સંસર્ગાભાવ રહેતા નથી એ નિયમ છે. પ્રતિયોગી ભિન્ન હોય તો એક સંસર્ગાભાવ સાથે બીજા સંસર્ગાભાવનો બાધ નહિ. ભૂતળાદિકમાં ઘટનો સામયિકાભાવ રહે ત્યાં ઘટનો અત્યંતાભાવ, પ્રાગભાવ કે ધ્વંસાભાવ રહે નહિ. વાયુમાં રૂપનો અત્યંતાભાવ છે ત્યાં રૂપના પ્રાગભાવાદિક રહે નહિ.

ભૂતળને વિષે ઘટ કદાચિત્ સંયોગસંબંધથી રહે છે, પણ કપાલ વિના અન્ય પદાર્થમાં સમવાયસંબંધથી ઘટ કદાપિ રહેતો નથી, એટલે ભૂતળને વિષે સમવાયસંબંધે કરીને ઘટનો અત્યંતાભાવ છે, અને સંયોગસંબંધથી સામયિકાભાવ છે, તેથી સામયિકાભાવ અને અત્યંતાભાવનો પરસ્પર વિરોધ નથી એમ કહી શકાય; પરંતુ સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટસામયિકાભાવ અને સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ તેમનો તો પરસ્પર વિરોધ જ છે; સમવાયસબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવનો વિરોધ નથી (એ વાત ઉપયોગી નથી). ત્યારે નિયમ એવો સિદ્ધ થયો કે ‘જે અધિકરણને વિષે, જે કાળે, જે પદાર્થનો જે સંબંધથી, એક સંસર્ગાભાવ હોય, તે અધિકરણને વિષે તે કાળે, તે પદાર્થનો, તે સંબંધથી અન્ય સંસર્ગાભાવ હોઈ શકે નહિ;’ અન્ય સંબંધથી હોય તો ભલે હોય. જે સંબંધથી જે પદાર્થ જ્યાં ન હોય ત્યાં તે સંબંધથી તે પદાર્થનો તે સંબંધાવચ્છિન્નાભાવ કહેવાય. ભૂતળને વિષે ઘટ સંયોગ સંબંધથી કોઈ વાર હોય છે, એટલે ભૂતળને વિષે ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ કોઈ વાર પણ બને નહિ, પણ ભૂતળત્વ જાતિને વિષે અને ભૂતળના રૂપાદિક ગુણોને વિષે ઘટ કોઈ વાર પણ સંયોગસંબંધથી રહેતો નથી; કેમ કે બે દ્રવ્યનો સંયોગ થાય પણ દ્રવ્ય અને જાતિ તથા દ્રવ્ય અને ગુણ, તેનો તો સંયોગ થાય જ નહિ,

થાય તોપણ (સમવાય થાય); માટે ભૂતલત્વ જાતિ અને ભૂતળના રૂપાદિક ગુણો તેને વિષે ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્નાત્યંતાભાવ છે. ભૂતળત્વ અને રૂપાદિકને વિષે ઘટ સમવાયસંબંધથી પણ કોઈવાર રહેતો નથી; કેમ કે કાર્ય દ્રવ્યનો[×] પોતાના ઉપાદાનકારણમાં જ સમવાયસંબંધ રહે છે, અન્યત્ર નહિ. ગુણનો સમવાય ગુણી સાથે છે, જાતિનો સમવાય વ્યક્તિ સાથે છે, ક્રિયાનો સમવાય ક્રિયાવાન સાથે છે, અન્ય સાથે ક્યાંય પણ છે નહિ. યદ્યપિ પરમાણુ આદિક નિત્યદ્રવ્યો સાથે 'વિશેષ' એ પદાર્થનો સમવાયસંબંધ નૈયાયિકો માને છે, તથાપિ વિશેષપદાર્થ જાતે જ અપ્રસિદ્ધ છે ને તેની કલ્પના કરવાનું પ્રયોજન નથી એ અદ્વૈતગ્રંથોમા બતાવેલું છે, તેમ દીધિતિકાર શિરોમણિભટ્ટાચાર્યે પણ વિશેષ પદાર્થનું ખંડન જ કહ્યું છે; એટલે ગુણગુણી, જાતિવ્યક્તિ, ક્રિયાક્રિયાવાન અને ઉપાદાનકારણ તથા કાર્યદ્રવ્ય* એટલાનો જ સમવાયસંબંધ છે, અન્ય કોઈનો નથી. ત્યારે ભૂતળત્વ અને ભૂતળના રૂપાદિક ગુણો તેમનો ને ઘટનો સમવાયસંબંધ કદાપિ નથી, કપાલનો ને ઘટનો જ સમવાયસંબધ છે, માટે ઘટના ઉપાદાનકારણ કપાલ વિના અન્યસ્થાને ઘટનો સર્વથા સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે; અને ઘટનો કોઈ બીજો સંસર્ગાભાવ તે અત્યંતાભાવની સાથે રહી શકતો નથી. ઘટનો પ્રાગભાવ અને પ્રધ્વંસાભાવ તો કપાલ વિના અન્યત્ર રહેતો નથી, ને સામયિકાભાવ તો ત્યા જ રહે છે કે જ્યાં જે સંબંધથી કોઈ કાળે પ્રતિયોગી હોય ત્યાં અન્યકાળે તે સંબંધથી પ્રતિયોગી ન હોય. જ્યાં કોઈ પણ કાળને વિષે જે સંબંધે કરીને પ્રતિયોગી હોય નહિ ત્યાં તે સંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ જ થાય છે. કપાળ વિના અન્ય પદાર્થોમાં ઘટ કદાપિ પણ સમવાયસંબંધથી રહેતો નથી, એટલે ઘટના સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવના અધિકરણમાં ઘટનો સમવાયસબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ રહેતો નથી.

પણ વધારે વિચાર કરી જોઈએ તો દ્રવ્યનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ જ અપ્રસિદ્ધ છે; કેવળ સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ જ દ્રવ્યનો પ્રસિદ્ધ છે. નિત્યદ્રવ્ય જે છે તે કોઈને વિષે

× ઘટાદિક જે અંત્યાવયવી, જેનાથી અન્ય કાંઈ ઊપજવાનું નથી તે.

* એને જ આપણે જે અવયવ અને અવયવીનો સમવાયસબંધ કહી આવ્યા છીએ તે રૂપે સમજવું.

સમવાયસંબંધ રાખતાં નથી, એટલે નિત્યદ્રવ્યનો તો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ જ છે, નિત્યદ્રવ્યનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ ક્યાંય પણ નથી. જે કાર્ય+દ્રવ્ય તેનો પોતાના ઉપાદાન-કારણને વિષે પ્રાગભાવ અથવા પ્રધ્વંસાભાવ થાય છે, ત્યાં સમવાય-સંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ કે સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ રહેતો નથી. અને પોતાના ઉપાદાનકારણ વિના અન્ય પદાર્થોને વિષે કાર્યદ્રવ્ય જો સમવાયસંબંધથી કદાચિત્ પણ રહેતું હોય, કદાચિત્ ન રહેતું હોય તો તેનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ થાય, પણ ઉપાદાનથી અન્યત્ર કાર્યદ્રવ્ય સમવાયસંબંધથી કદાપિ પણ રહેતું નથી, એટલે ઉપાદાનથી ભિન્ન પદાર્થોને વિષે કાર્યદ્રવ્યનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ સંભવતો જ નથી; માત્ર સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંભાવ જ સંભવે છે. આ રીતે દ્રવ્યનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ જ કેવળ અપ્રસિદ્ધ છે.

ગુણ અને ક્રિયા પણ જે દ્રવ્યને વિષે સમવાયસંબંધથી ઊપજે અથવા પછી નષ્ટ થાય તે દ્રવ્યને વિષે તેમનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ ન કહેવાય, પણ પ્રથમ પ્રાગભાવ અને પછી પ્રધ્વંસા-ભાવ જ કહેવાય. ઘટનાં ગુણ અને ક્રિયા કોઈ પણ અન્ય દ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી કદાપિ રહેતાં નથી, એટલે અન્ય દ્રવ્યમાત્રમાં ઘટનાં ગુણક્રિયાનો સમવાયસંબંધથી અત્યતાભાવ જ છે, સામયિકાભાવ નથી. આ રીતે ગુણ અને ક્રિયાનો પણ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકા-ભાવ પણ અપ્રસિદ્ધ છે. પણ વળી ગુણક્રિયાનો તો સંયોગસંબંધા-વચ્છિન્ન સામયિકાભાવ પણ અપ્રસિદ્ધ છે; કેમ કે ગુણ અને ક્રિયા સંયોગસંબંધથી કદાચિત્ રહેતાં હોય, કદાચિત્ ન રહેતાં હોય તો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ થાય, પણ ગુણ અને ક્રિયા સંયોગસંબંધથી કોઈ પણ દ્રવ્યમાં કદાપિ રહેતાં નથી એટલે તેમનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાસ જ છે. તે અત્યંતાભાવ સકળ પદાર્થ-માં છે; કેમ કે ગુણ અને ક્રિયા કોઈ પણ પદાર્થમાં સંયોગસંબંધથી રહેતાં હોય, તો તે પદાર્થને વિષે તેમનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતા-ભાવ ન થાય; પણ સંયોગસંબંધે કરીને ગુણક્રિયાનો કોઈ આધાર જ નથી એટલે ગુણક્રિયાનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ કેવલાન્વયી

+ કાર્યદ્રવ્ય તે બધા અનિત્ય જ છે; માટે આકાશ, કાળ, દિગ્, આત્મા, મન ને પૃથ્વ્યાદિના પરમાણુ એ જ નિત્યદ્રવ્ય છે.

છે. જેનો અભાવ ક્યાંય પણ ન હોય તે અભાવ કેવલાન્વયી કહેવાય છે. ઉક્ત જે જે અત્યંતાભાવ કહ્યા તેમનો અભાવ ક્યાંય પણ નથી, માટે તે કેવલાન્વયી છે. આ રીતે ગુણ અને ક્રિયાનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ તેમ જ સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ કેવળ અપ્રસિદ્ધ છે.

એમ જ જાતિનો પણ સામયિકાભાવ અપ્રસિદ્ધ છે. સંયોગસંબંધથી જાતિ કોઈ કાળે કોઈ પદાર્થમા રહેતી નથી, એટલે સકળ પદાર્થોને વિષે જાતિનો સંયોગસંબધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે, સામયિકાભાવ નથી. તેમ જ પોતાનો આશ્રય જે વ્યક્તિ તેમાં જાતિ સર્વદા સમવાયસંબંધથી રહે છે, એટલે તેને વિષે સમવાયસંબંધથી જાતિનો કોઈ અભાવ સંભવતો નથી. જેમ કે ઘટત્વજાતિ ઘટવ્યક્તિમા સમવાય સંબંધથી રહે છે, ત્યાં ઘટત્વનો અત્યંતાભાવ, સામયિકભાવ, પ્રાગભાવ કે ધ્વંસાભાવ રહી શકતો નથી; કેમ કે પ્રાગભાવ ને પ્રધ્વંસાભાવ તો અનિત્ય બને છે, ઘટત્વ નિત્ય છે, એટલે તેના પ્રાગભાવ, પ્રધ્વંસાભાવ સંભવતા નથી. અને જ્યાં પ્રતિયોગી કદાપિ પણ હોય નહિ ત્યાં અત્યંતાભાવ થાય છે. ને જ્યાં પ્રતિયોગી કદાચિત્ હોય, કદાચિત્ ન હોય ત્યાં સામયિકાભાવ થાય છે; ઘટમાં તો ઘટત્વ સમવાયસંબંધથી સર્વદા રહે છે, એટલે ઘટમાં ઘટત્વના સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ અને સમવાયસંબધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ સંભવતા નથી. અને ઘટથી ભિન્ન એવા જે ઘટત્વના અનાધાર ઘટાદિક પદાર્થ માત્ર તેમને વિષે ઘટત્વજાતિ સમવાયસંબંધથી કદાપિ રહેતી નથી; એટલે તેમને વિષે પણ ઘટત્વજાતિનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ થતો નથી. કેવળ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે. આ પ્રકારે જોતાં દ્રવ્યથી ભિન્ન એવા કોઈ પણ પદાર્થનો સામયિકાભાવ અપ્રસિદ્ધ જ છે.

દ્રવ્ય પણ અનિત્ય ભેદે કરીને બે પ્રકારનાં છે: પૃથ્વી, જળ, તેજ, વાયુ અને દ્વયણુકાદિ*રૂપ તે અનિત્ય છે. આકાશ, કાળ, દિગ્, આત્મા, મન અને પરમાણુરૂપ પૃથ્વી, જળ, તેજ, વાયુ એ નિત્ય છે. જે નિત્ય દ્રવ્ય છે તે સમવાયસંબધે કોઈ કાળે કોઈ પદાર્થમાં રહેતાં નથી, એટલે તેમનો તો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ ક્યાંય પણ નથી, પણ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ જ સર્વત્ર છે. તેમ જ

* પરમાણુ તો નિત્ય છે, પણ બે પરમાણુના બનેલા દ્વયણુક, ત્રણ દ્વયણુકના બનેલા ત્ર્યણુક, ઇત્યાદિ તે અનિત્ય છે.

અનિત્ય જે દ્વયણુકાદિ દ્રવ્ય તે સમવાયસંબંધથી તો પોતાના અવયવ જે પરમાણુ તેને વિષે રહે છે. પોતાના અવયવ વિના અન્ય પદાર્થોમાં અનિત્ય દ્રવ્ય સમવાયસંબંધથી કદાપિ પણ રહેતાં નથી. અવયવોમાં તો અવયવીના પ્રાગભાવ અને પ્રધ્વંસાભાવ જ થાય છે, એટલે અવયવોને વિષે કાર્યદ્રવ્ય(અવયવી)નો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ નહિ થાય--અવયવથી ભિન્ન પદાર્થોમાં અવયવી સમયવાયસંબંધે કરીને કદાપિ પણ રહેતો નથી, એટલે ત્યાં પણ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ નથી પણ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ જ છે. આ રીતે દ્રવ્યનો પણ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ અપ્રસિદ્ધ છે. દ્રવ્યનો કેવળ સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ પ્રસિદ્ધ છે, ને તે પણ માત્ર કાર્યદ્રવ્યનો જ, નિત્યદ્રવ્યનો નહિ, કેમ કે નિત્યદ્રવ્યનો તો સર્વત્ર સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે, સામયિકાભાવ ક્યાંય છે જ નહિ. નિત્યદ્રવ્યનો અવૃત્તિસ્વભાવ છે, એટલે નિત્યદ્રવ્ય કોઈ પદાર્થને વિષે કોઈ પણ કાળે સંયોગસંબંધથી રહેતાં જ નથી. યદ્યપિ નિત્યદ્રવ્યનો પણ અન્ય દ્રવ્યથી સંયોગ થાય છે, ને જેનો જેની સાથે સંયોગ થાય તે તેને વિષે સંયોગસંબંધથી રહે છે એમ કહેવાય, તથાપિ સંયોગ નિત્યદ્રવ્યની વૃત્તિનો નિયામક નથી. જેમ કુંડ અને બદરનો સંયોગ બદરની વૃત્તિનો નિયામક છે, કુંડની વૃત્તિનો નિયામક નથી, તેમ નિત્યદ્રવ્યનો કાર્યદ્રવ્ય સાથે થતો સંયોગ કાર્યદ્રવ્યની વૃત્તિનો નિયામક છે, પોતાની વૃત્તિનો નિયામક નથી. આ કારણને લીધે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ નિત્યદ્રવ્યનો અપ્રસિદ્ધ છે. જે પદાર્થ સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબધથી કોઈમાં રહે નહિ તે અવૃત્તિ કહેવાય. અન્ય પદાર્થો નિત્યદ્રવ્યમાં સંયોગસંબધથી કે સમવાયસંબંધથી રહે છે, અન્ય પદાર્થોમાં નિત્યદ્રવ્ય સંયોગસંબધથી કે સમવાયસબંધથી રહેતાં નથી; એટલે નિત્યદ્રવ્યને અવૃત્તિ કહીએ છીએ.

થાય. જેમ કે સંયોગ સંબંધથી ભૂતળમાં ઘટ હોય ત્યારે સમવાયસંબંધથી ઘટ નથી જ, એટલે સંયોગસંબંધથી ઘટવાળા ભૂતળમાં પણ ઘટનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે. એ ઉપરથી એમ થયું કે જે સંબંધે પ્રતિયોગી હોય તે સંબંધાવચ્છિન્ન સંસર્ગાભાવનો પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ છે. સંસર્ગાભાવોનો પરસ્પર વિરોધ પણ સમાનસંબંધથી જ છે; કેમ કે એક સંબંધાવચ્છિન્ન એક સંસર્ગાભાવ જ્યાં હોય ત્યાં પણ અન્યસંબંધાવચ્છિન્ન અન્યસંસર્ગાભાવ હોઈ શકે છે; જેમ કે ઘટશૂન્ય ભૂતળને વિષે સયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ છે, અને તે જ ઘટનો તે જ ભૂતળને વિષે સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ પણ છે. આમ પ્રતિયોગી સાથે સંસર્ગાભાવોનો વિરોધ એક સંબંધથી છે, તેમ તેમનો પરસ્પરવિરોધ સમાન સંબંધથી છે. અન્યોન્યાભાવનો તો જેમ પ્રાગભાવાદિકથી વિરોધ નથી તેમ પોતાના પ્રતિયોગીથી પણ વિરોધ નથી. પણ વિચાર કરીએ તો અન્યોન્યાભાવનો અન્ય અભાવોથો યદ્યપિ વિરોધ નથી, તથાપિ પોતાના પ્રતિયોગીથી તો વિરોધ છે.

બહુ ગ્રંથોમાં આ રીતે લખ્યું છે: 'સંસર્ગાભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે. અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ નથી, પણ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મથી વિરોધ છે. જેમ કે ભૂતલમાં ઘટ હોય તે કાળે પણ ઘટનો અન્યોન્યાભાવ છે, કેમ કે ભેદને જ અન્યોન્યાભાવ કહે છે, ને ઘટવાળું ભૂતલ પણ કાંઈ ઘટરૂપ નથી, ઘટથી ભિન્ન જ છે. ઘટ વિના પદાર્થમાત્ર ઘટભિન્ન છે. ઘટમાં ઘટત્વ રહે છે ત્યાં ઘટના ભેદરૂપ ઘટાન્યોન્યાભાવ રહેતો નથી, પણ ઘટ વિના કોઈ પદાર્થમા ઘટત્વ રહેતું નથી, એટલે સર્વત્ર ઘટનો અન્યોન્યાભાવ છે. આમ ઘટાન્યોન્યાભાવનો ઘટથી વિરોધ નથી, પણ ઘટત્વથી વિરોધ છે. ઘટાન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગી ઘટ છે ને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ઘટત્વ છે. જેનો અભાવ હોય તે પ્રતિયોગી, તે પ્રતિયોગીમાં જે ધર્મ રહે તે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ છે. યદ્યપિ પ્રતિયોગીમાં રહેનારા ધર્મ બહુ છે; જેમ કે ઘટમાં ઘટત્વ, પૃથ્વીત્વ, દ્રવ્યત્વ, પદાર્થત્વ ઇત્યાદિ પણ છે; તેમાંનાં પૃથ્વીત્વાદિક પણ ઘટાન્યોન્યાભાવનાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક થવા જશે, પણ તે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક નથી. પૃથ્વીના અન્યોન્યાભાવનું પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક પૃથ્વીત્વ છે. દ્રવ્યાન્યોન્યાભાવનું પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક દ્રવ્યત્વ છે. ઘટાન્યોન્યાભાવનું પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક પૃથ્વીત્વ કે દ્રવ્યત્વ નથી, છતાં તે રહે છે તો ઘટરૂપ પ્રતિયોગીમાં. એટલે ઘટત્વની પેઠે તે પણ

અનિત્ય જે દ્વયણુકાદિ દ્રવ્ય તે સમવાયસંબંધથી તો પોતાના અવયવ જે પરમાણુ તેને વિષે રહે છે. પોતાના અવયવ વિના અન્ય પદાર્થોમાં અનિત્ય દ્રવ્ય સમવાયસંબંધથી કદાપિ પણ રહેતાં નથી. અવયવોમાં તો અવયવીના પ્રાગભાવ અને પ્રધ્વંસાભાવ જ થાય છે, એટલે અવયવોને વિષે કાર્યદ્રવ્ય(અવયવી)નો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ નહિ થાય–અવયવથી ભિન્ન પદાર્થોમાં અવયવી સમવાયસંબંધે કરીને કદાપિ પણ રહેતો નથી, એટલે ત્યાં પણ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ નથી પણ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ જ છે. આ રીતે દ્રવ્યનો પણ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ અપ્રસિદ્ધ છે. દ્રવ્યનો કેવળ સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ પ્રસિદ્ધ છે, ને તે પણ માત્ર કાર્યદ્રવ્યનો જ, નિત્યદ્રવ્યનો નહિ, કેમ કે નિત્યદ્રવ્યનો તો સર્વત્ર સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે, સામયિકાભાવ ક્યાંય છે જ નહિ. નિત્યદ્રવ્યનો અવૃત્તિસ્વભાવ છે, એટલે નિત્યદ્રવ્ય કોઈ પદાર્થને વિષે કોઈ પણ કાળે સંયોગસંબંધથી રહેતાં જ નથી. યદ્યપિ નિત્યદ્રવ્યનો પણ અન્ય દ્રવ્યથી સંયોગ થાય છે, ને જેનો જેની સાથે સંયોગ થાય તે તેને વિષે સંયોગસંબંધથી રહે છે એમ કહેવાય, તથાપિ સંયોગ નિત્યદ્રવ્યની વૃત્તિનો નિયામક નથી. જેમ કુંડ અને બદરનો સંયોગ બદરની વૃત્તિનો નિયામક છે, કુંડની વૃત્તિનો નિયામક નથી, તેમ નિત્યદ્રવ્યનો કાર્યદ્રવ્ય સાથે થતો સંયોગ કાર્યદ્રવ્યની વૃત્તિનો નિયામક છે, પોતાની વૃત્તિનો નિયામક નથી. આ કારણને લીધે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ નિત્યદ્રવ્યનો અપ્રસિદ્ધ છે. જે પદાર્થ સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી કોઈમાં રહે નહિ તે અવૃત્તિ કહેવાય. અન્ય પદાર્થો નિત્યદ્રવ્યમાં સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી રહે છે, અન્ય પદાર્થોમાં નિત્યદ્રવ્ય સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી રહેતાં નથી; એટલે નિત્યદ્રવ્યને અવૃત્તિ કહીએ છીએ.

આ પ્રકારે સંસર્ગાભાવ અને અન્યોન્યાભાવ એમ અભાવ બે પ્રકારનો છે, તેમાં સંસર્ગાભાવના ચાર ભેદ છે, તે ચારેનો પરસ્પર વિરોધ છે, ને તે ચારેનો પોતપોતાના પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ છે. પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ આ પ્રકારે છે: જે પ્રતિયોગી જે સંબંધથી જ્યાં હોય તેનો તે સંબંધાવચ્છિન્ન અભાવ થાય નહિ, ને જે સંબંધથી પ્રતિયોગી હોય તે સંબંધ કરતાં અન્ય સંબંધથી અભાવ

થાય. જેમ કે સંયોગ સંબંધથી ભૂતળમાં ઘટ હોય ત્યારે સમવાય-સંબંધથી ઘટ નથી જ, એટલે સંયોગસંબંધથી ઘટવાળા ભૂતળમાં પણ ઘટનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે. એ ઉપરથી એમ થયું કે જે સંબંધે પ્રતિયોગી હોય તે સંબંધાવચ્છિન્ન સંસર્ગાભાવનો પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ છે. સંસર્ગાભાવોનો પરસ્પર વિરોધ પણ સમાન-સંબંધથી જ છે; કેમ કે એક સંબંધાવચ્છિન્ન એક સંસર્ગાભાવ જ્યાં હોય ત્યાં પણ અન્યસંબંધાવચ્છિન્ન અન્યસંસર્ગાભાવ હોઈ શકે છે; જેમ કે ઘટશૂન્ય ભૂતળને વિષે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ છે, અને તે જ ઘટનો તે જ ભૂતળને વિષે સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતા-ભાવ પણ છે. આમ પ્રતિયોગી સાથે સંસર્ગાભાવોનો વિરોધ એક સંબંધથી છે, તેમ તેમનો પરસ્પરવિરોધ સમાન સંબંધથી છે. અન્યો-ન્યાભાવનો તો જેમ પ્રાગભાવાદિકથી વિરોધ નથી તેમ પોતાના પ્રતિયોગીથી પણ વિરોધ નથી. પણ વિચાર કરીએ તો અન્યોન્યાભાવ-નો અન્ય અભાવોથી યદ્યપિ વિરોધ નથી, તથાપિ પોતાના પ્રતિયોગી-થી તો વિરોધ છે.

બહુ ગ્રંથોમાં આ રીતે લખ્યું છે: 'સંસર્ગાભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે. અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ નથી, પણ પ્રતિ-યોગિતાવચ્છેદક ધર્મથી વિરોધ છે. જેમ કે ભૂતલમાં ઘટ હોય તે કાળે પણ ઘટનો અન્યોન્યાભાવ છે, કેમ કે ભેદને જ અન્યોન્યા ભાવ કહે છે, ને ઘટવાળું ભૂતલ પણ કાંઈ ઘટરૂપ નથી, ઘટથી ભિન્ન જ છે. ઘટ વિના પદાર્થમાત્ર ઘટભિન્ન છે. ઘટમાં ઘટત્વ રહે છે ત્યાં ઘટના ભેદરૂપ ઘટાન્યોન્યાભાવ રહેતો નથી, પણ ઘટ વિના કોઈ પદાર્થમા ઘટત્વ રહેતું નથી, એટલે સર્વત્ર ઘટનો અન્યોન્યાભાવ છે. આમ ઘટાન્યોન્યાભાવનો ઘટથી વિરોધ નથી, પણ ઘટત્વથી વિરોધ છે. ઘટાન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગી ઘટ છે ને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ઘટત્વ છે. જેનો અભાવ હોય તે પ્રતિયોગી, તે પ્રતિયોગીમાં જે ધર્મ રહે તે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ છે. યદ્યપિ પ્રતિયોગીમાં રહેનારા ધર્મ બહુ છે; જેમ કે ઘટમાં ઘટત્વ, પૃથ્વીત્વ, દ્રવ્યત્વ, પદાર્થત્વ ઇત્યાદિ પણ છે; તેમાંનાં પૃથ્વીત્વાદિક પણ ઘટાન્યોન્યાભાવનાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક થવા જશે, પણ તે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક નથી. પૃથ્વીના અન્યોન્યાભાવનું પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક પૃથ્વીત્વ છે. દ્રવ્યાન્યોન્યાભાવનું પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક દ્રવ્યત્વ છે. ઘટાન્યોન્યાભાવનું પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક પૃથ્વીત્વ કે દ્રવ્યત્વ નથી, છતાં તે રહે છે તો ઘટરૂપ પ્રતિયોગીમાં. એટલે ઘટત્વની પેઠે

ઘટાન્યોન્યાભાવનાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક થવાં જોઈ એ; પરંતુ એવો નિયમ છે કે અભાવબોધકપદની સાથે પ્રતિયોગીબોધક પદનું ઉચ્ચારણ કરતાં જે ધર્મની પ્રતીતિ થાય તે જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક કહેવાય છે. ઘટાન્યોન્યાભાવ કહેવામાં પ્રતિયોગીબોધકપદ ઘટ છે, તેમ જ 'પટઘટ નથી' એમ કહેવામાં પણ પ્રતિયોગીબોધકપદ ઘટ છે ને તેનું ઉચ્ચારણ કરતાં ઘટત્વની પ્રતીતિ થાય છે, પૃથ્વીત્વ કે દ્રવ્યત્વની થતી નથી; એટલે ઘટાન્યોન્યાભાવનું પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ઘટત્વ છે, પૃથ્વીત્વ, દ્રવ્યત્વાદિક નથી. અને 'જળ પૃથ્વી નથી' એમ કહેતાં પૃથ્વી જે અન્યોન્યાભાવ તેના પ્રતિયોગીનું બોધક પદ પૃથ્વી છે, તેનું ઉચ્ચારણ કરતા પૃથ્વીત્વની પ્રતીતિ થાય છે, એટલે ત્યાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક પૃથ્વીત્વ છે. 'ગુણ દ્રવ્ય નથી' એમ કહેતાં દ્રવ્યાન્યોન્યાભાવ કહેવાય છે. ત્યાં પ્રતિયોગીબોધક દ્રવ્યપદ છે તેનું ઉચ્ચારણ કરતાં દ્રવ્યત્વની પ્રતીતિ થાય છે, એટલે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક દ્રવ્યત્વ છે. ઘટપટનું ઉચ્ચારણ કરતાં ઘટત્વની પ્રતીતિ થાય છે, પૃથ્વીત્વાદિની નથી થતી; તેનું કારણ એમ છે કે ઘટપટની શક્તિ ઘટત્વવિશિષ્ટને વિષે છે, જે ધર્મવિશિષ્ટને વિષે જે પદની શક્તિ હોય તે જ ધર્મની તે પદથી પ્રતીતિ થાય છે. આ રીતે ઘટાન્યોન્યાભાવનું પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ઘટત્વ છે, ને તે ઘટમાં રહે છે, પણ ઘટાન્યોન્યાભાવ ઘટમાં રહેતો નથી, ઘટથી ભિન્ન એવા પદાર્થમાત્રને વિષે ઘટનો અન્યોન્યાભાવ રહે છે, ને ત્યાં ઘટત્વ રહેતું નથી. માટે ઘટત્વરૂપ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકથી ઘટાન્યોન્યાભાવનો વિરોધ છે, ઘટરૂપ પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ નથી. સંસર્ગાભાવનો તો પ્રતિયોગીથી જ વિરોધ છે.'

આ પ્રકારે ઘણા ગ્રંથકારોએ લખ્યું છે અને સંસર્ગાભાવ તથા અન્યોન્યાભાવનાં લક્ષણ પણ આને અનુસરીને બાંધ્યાં છે: પ્રતિયોગી-વિરોધી જે અભાવ તે સંસર્ગાભાવ. પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકવિરોધી અભાવ તે અન્યોન્યાભાવ. આ રીતે લક્ષણ કરવાથી પણ અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગીથી અવિરોધ જ સિદ્ધ થાય છે, ને સંસર્ગાભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ જ સિદ્ધ થાય છે.

પરંતુ એ ગ્રંથકારોનો આ સમગ્ર લેખ સ્થૂલ દૃષ્ટિથી થયો છે, વિવેક દૃષ્ટિથી થયો નથી. અત્યંતાભાવનો જે રીતે પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે, તે રીતે અન્યોન્યાભાવનો પણ પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે. જે ભૂતળને વિષે સંયોગસંબંધથી ઘટ હોય તે ભૂતળને વિષે સમવાયસંબંધા-વચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવનો પણ પ્રતિયોગીથી સર્વથા વિરોધ નથી. જે

સંબંધથી પ્રતિયોગી હોય, તે સંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ થાય નહિ. એટલે અભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ વિશિષ્ટ પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ છે, પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ વિના અન્યસંબંધવિશિષ્ટ પ્રતિયોગી સાથે કોઈ અભાવનો વિરોધ નથી. જે સંબંધથી પદાર્થનો અભાવ કહીએ તે સંબંધ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ કહેવાય. અત્યંતાભાવના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદસંબંધ અનેક છે; કેમ કે જે અધિકરણને વિષે એક સંબંધથી જે પદાર્થ હોય તેના તે જ અધિકરણને વિષે તેના તે જ પદાર્થનો અન્યસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યતાભાવ થઈ શકે છે. જેમ કે પૃથ્વીને વિષે સમવાયસંબંધથી ગંધ હોય છે, સંયોગસંબંધથી કદાપિ હોતો નથી, એટલે પૃથ્વીને વિષે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ગંધનો અત્યંતાભાવ છે. અહીં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સંયોગસંબંધ છે. જળને વિષે સંયોગસંબંધ કે સમવાયસંબંધથી ગંધ નથી, માત્ર કાલિકસંબંધથી જળમાં પણ ગંધ હોઈ શકે છે, એટલે જળને વિષે ગંધનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવં છે તેમ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ પણ છે. પ્રથમ અભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ સંયોગસંબંધ છે, દ્વિતીય અભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ સમવાયસંબંધ છે. પરંતુ કાલિકસંબંધથી તો એક એક જન્યમાત્રમાં પદાર્થમાત્ર રહી શકે છે, એટલે દ્વયણુકાદિરૂપ જળમાં ગંધ હોવાથી જલવૃત્તિ ગંધાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક કાલિકસંબંધ નથી. નિત્ય પદાર્થોને વિષે તો કાલિકસંબંધથી કોઈ પદાર્થ રહેતો નથી, એટલે પરમાણુરૂપ જળમાં તો ગંધનો કાલિકસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ પણ છે, અને પરમાણુવૃત્તિ ગંધાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક કાલિકસંબંધ છે. આ પ્રકારે અત્યંતાભાવના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સંબંધ અનેક હોઈ શકે છે. અન્ય અભાવોના તો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ એક એક જ રહે છે. કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ છે, અન્ય કયાંય ઘટનો પ્રાગભાવ નથી એટલે કપાલને વિષે ઘટપ્રાગભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સમવાયસંબંધ છે; પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક અન્ય સંબધ જ હોઈ શકતો નથી. જે સંબંધાવચ્છિન્ન પ્રાગભાવ જેનો જેને વિષે હોય તે સંબંધે કરીને તેનો તેના થકી ઉદ્ભવ થાય છે, એવો નિયમ છે. કપાલને વિષે ઘટની ઉત્પત્તિ સમવાયસંબંધથી થાય છે, અન્ય સંબંધથી નહિ; એટલે કપાલને વિષે ઘટનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન પ્રાગભાવ છે, ને તેનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ એક સમવાયસંબંધ જ છે. એમ જ સામયિકાભાવ

પણ જન્યદ્રવ્યનો જ થાય છે, ને તે પણ સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન જ સામયિકાભાવ થાય છે. સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ અપ્રસિદ્ધ છે. એ વાત તો પ્રથમ કહેવાઈ ગયેલી જ છે. એટલે સામયિકાભાવનો પણ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સંયોગસંબંધ છે. એમ જ અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક એક અભેદસંબંધ છે. એ અભેદને જ નૈયાયિકો તાદાત્મ્યસંબંધ કહે છે. અભેદસંબંધાવચ્છિન્ન અભાવને જ અન્યોન્યાભાવ કહે છે; અન્યસંબંધાવચ્છિન્ન અભાવને સંસર્ગાભાવ કહે છે, અન્યોન્યાભાવ કહેતા નથી. આ પ્રકારે અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ તાદાત્મ્ય નામનો એક અભેદસંબંધ જ છે, એ વિના અન્ય કોઈ સંબંધ અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક નથી.

પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધવિશિષ્ટ પ્રતિયોગીનો અભાવ સાથે વિરોધ છે, અન્ય સંબંધવિશિષ્ટ પ્રતિયોગીનો તો અત્યંતાભાવ સાથે પણ વિરોધ નથી, આવો નિર્ણય છે. અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક જે અભેદસંબંધ છે, તે અભેદસંબંધથી ઘટ પોતે પોતામાં જ રહે છે, ભૂતળ કપાલાદિને વિષે ઘટ, અભેદસંબંધથી, કદાપિ રહેતો નથી. જ્યાં અભેદસંબંધથી ઘટ રહે નહિ ત્યાં સર્વત્ર ઘટનો અન્યોન્યાભાવ જ છે; પોતાના સ્વરૂપ વિષે ઘટ અભેદસંબંધથી રહે છે, ત્યાં ઘટનો અન્યોન્યાભાવ નથી. આ પ્રકારે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધવિશિષ્ટ પ્રતિયોગીનો જેમ અત્યંતાભાવથી વિરોધ છે તેમ અન્યોન્યાભાવથી પણ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધવિશિષ્ટ પ્રતિયોગીનો વિરોધ સ્પષ્ટ છે. અને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધવિશિષ્ટ પ્રતિયોગીથી, અત્યંતાભાવની પેઠે, અન્યોન્યાભાવનો વિરોધ સ્પષ્ટ થયો, ત્યારે પ્રતિયોગીથી અવિરોધ જે કહ્યો છે તે એમ કહેનાર સર્વ ગ્રંથકારોએ વિવેકનેત્ર મીચીને જ કહ્યો જણાય છે. સર્વે અભાવોને પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે.

પ્રથમ પ્રસંગ આ પ્રકારનો છે. જ્યાં ભૂતળાદિને વિષે કદાચિત્ ઘટ હોય, કદાચિત્ ન હોય, ત્યાં ઘટનો સામયિકાભાવ છે, અત્યંતાભાવ નથી. અભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ થાય છે ને તે વિરોધ પૂર્વોક્ત રીતિથી નિર્ણીત છે, એટલે ભૂતળને વિષે સંયોગસંબંધથી ઘટ હોય ત્યારે તો ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ નથી, પણ ઘટને ઉઠાવી લે ત્યારે ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે, એમ માનવું પડશે, ને તેથી ભૂતળને વિષે ઘટના અત્યંતાભાવનાં ઉત્પત્તિ-નાશ માનવાં પડશે. ઉત્પત્તિ-નાશ માન્યા વિના 'કદાચિત્ હોય,'

'કદાચિત્ ન હોય,' એમ કહેવું અત્યંતાભાવને વિષે સંભવશે નહિ. પણ ઉત્પત્તિ–નાશ અત્યંતાભાવને સંભવતાં નથી, કેમ કે જ્યાં સંયોગસંબંધથી ઘટ નથી, ત્યાં સર્વથા ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ જ છે, ને તે પદાર્થમાત્રમાં એક જ છે, વિવિધ નથી. પ્રતિયોગીભેદથી અભાવભેદ થાય છે, અધિકરણના ભેદથી અભાવનો ભેદ થતો નથી, એવો તાર્કિકોનો સિદ્ધાંત છે. જેમ કે ઘટાભાવ પટાભાવના પ્રતિયોગી ભિન્ન છે, તો અભાવ પણ ભિન્ન છે; અને ભૂતલને વિષે સંયોગસંબંધથી ઘટાત્યંતાભાવ છે તેમ ભૂતલત્વને વિષે પણ સંયોગસંબંધથી ઘટ છે નહિ, ઘટત્વ જાતિને વિષે પણ સંયોગસંબંધથી ઘટ નથી, એટલે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ છે. એમ જ ઘટત્વાદિકમાં પણ સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ છે. આ રીતે અનેક અધિકરણને વિષે, સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ છે, ને અધિકરણ જો કે અનંત છે તોપણ પ્રતિયોગી એક ઘટ છે, એટલે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ એક જ છે; પરંતુ ભૂતલત્વ, ઘટત્વ આદિ જાતિથી તો ઘટનો સંયોગસંબંધ કદાપિ પણ થતો નથી, એટલે ભૂતલત્વ, ઘટત્વ આદિ જાતિમાં ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ, ઉત્પત્તિનાશરહિત નિત્ય છે, પણ ભૂતલાદિકને વિષે સંયોગસંબંધથી કદાચિત્ ઘટ હોય છે, કદાચિત્ નથી હોતો, એટલે ઘટકાલે ભૂતલવૃત્તિ ઘટાત્યંતાભાવ નષ્ટ થઈ જાય છે અને ઘટના અપસરણકાળમાં ઘટાત્યંતાભાવ ઊપજે છે. આ પ્રકારે જોતાં ઘટત્વાદિ જાતિમાં જે ઘટાત્યંતાભાવને નિત્ય કહ્યો તે જ ભૂતલાદિકમાં ઉત્પત્તિ–નાશવાળો અનિત્ય છે એમ કહેવું અસંગત છે. માટે જ્યાં સંયોગસંબંધથી કદાચિત્ ઘટ હોય ત્યાં ઘટશૂન્ય કાળને વિષે ઘટના સંયોગસંબંધાવચ્છિન્નાભાવને કોઈ અનિત્ય અભાવ માનવો જોઈએ, ને તેને જ સામયિકાભાવ કહીએ છીએ. અને એ જ ભૂતલને વિષે, સમવાયસંબંધથી કદાચિત્ પણ ઘટ હોતો નથી, એટલે ત્યાં તેનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે; તેમ જ ઘટત્વ ભૂતલત્વાદિકને વિષે પણ સંયોગસંબંધથી કદાચિત્ પણ ઘટ હોતો નથી, તથા સમવાયસંબંધથી પણ કપાલ વિના અન્યત્ર ઘટ હોતો નથી, એટલે ઘટત્વાદિકને વિષે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ છે. સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ છે તે અત્યંતાભાવ ઉત્પત્તિનાશરહિત, નિત્ય છે. આ ઉપરથી એ તાત્પર્ય નીકળ્યું કે જ્યાં કદાચિત્ સંયોગસંબંધથી પ્રતિયોગી હોય, કદાચિત્ ન હોય, ત્યાં સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકા-

ભાવ કહીએ છીએ; ઘટના સામયિકાભાવ ઉત્પત્તિનાશવાળા છે, એટલે પ્રતિયેાગીભેદ વિના પણ એક ઘટના સામયિકાભાવ અનંત છે. જે સંબંધથી જ્યાં ઘટરૂપ પ્રતિયેાગી કદાપિ હેાય નહિ ત્યાં તે સંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ કહીએ છીએ. તે અત્યંતાભાવ ઉત્પત્તિનાશરહિત છે, માટે નિત્ય છે. ઘટનેા સંયેાગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ અનેક અધિકરણમાં પણ એક છે; કેાઈ અધિકરણનેા નાશ થઈ જાય તેાપણ તેનેા તે અત્યંતાભાવ અન્ય અધિકરણને વિષે રહે છે. અત્યંતાભાવનેા નાશ થતેા જ નથી. ઘટનેા સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ તંતુને વિષે છે, તંતુત્વ જાતિમાં છે, ઘટત્વમાં છે, પટત્વમાં છે, કપાલત્વમાં છે, એક કપાલ વિના પદાર્થમાત્રમાં છે, પણ તે સર્વમાં સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ એક જ છે. તંતુ આદિક અનિત્ય પદાર્થોનેા નાશ થતાં પણ તંતુત્વાદિ નિત્ય પદાર્થોમાં તેનેા તે અત્યંતાભાવ રહે છે. માટે અત્યંતાભાવ નિત્ય છે અને પ્રતિયેાગીભેદથી અત્યંતાભાવનેા ભેદ થાય છે. ઘટાત્યંતાભાવથી પટાત્યંતાભાવ ભિન્ન છે અને પ્રતિયેાગિતાવચ્છેદકસંબંધના ભેદથી પ્રતિયેાગીભેદ વિના પણ અત્યંતાભાવનેા ભેદ થાય છે. સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન ગંધાત્યંતાભાવ તથા સંયેાગસંબંધાવચ્છિન્ન ગંધાત્યંતાભાવ એ બેનેા પ્રતિયેાગી તેા એક ગંધ જ છે, પરંતુ પ્રતિયેાગિતાવચ્છેદકસંબંધ બે હેાવાથી અભાવ બે છે. જો બે નહિ પણ એક જ માનીએ તેા પૃથ્વીમાં સમવાયસંબધાવચ્છિન્ન ગંધાત્યંતાભાવ ન હેાવાથી, સંયેાગસબંધાવચ્છિન્ન ગંધાત્યંતાભાવ પણ થશે નહિ. જો એમ કહેા કે પૃથ્વીમાં સંયેાગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ પણ નથી જ, તેા 'પૃથ્વીને વિષે સંયેાગથી ગંધ છે' એવી પ્રતીતિ ન થવી જોઈએ. એટલે પૃથ્વીમાં સંયેાગસબંધાવચ્છિન્ન ગંધાત્યંતાભાવ છે ને સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન ગંધાત્યંતાભાવ નથી. એટલે પ્રતિયેાગીભેદથી જેમ અત્યંતાભાવના ભેદ થાય છે તેમ પ્રતિયેાગિતાવચ્છેદકસંબધભેદથી પણ અત્યંતાભાવના ભેદ થાય છે. સામયિકાભાવના તેા પ્રતિયેાગિતાવચ્છેદકસંબંધભેદ વિના પણ સમયભેદથી ભેદ થાય છે. ભૂતલને વિષે ઘટનેા સંયેાગ જ્યાં સુધી થાય નહિ ત્યાં સુધી ઘટનેા સંયેાગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ છે; ને ભૂતલને વિષે ઘટનેા સંયેાગ થાય ત્યારે ઘટનેા પ્રથમ સામયિકાભાવ નાશ પામે છે. વળી ભૂતલ ઉપરથી ઘટને ઉઠાવી લઈએ ત્યારે પુનઃ ઘટનેા સંયેાગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ પેદા થાય છે, તે જ ઘટને ભૂતલ ઉપર પુનઃ લાવે તેા દ્વિતીય જે સામયિકાભાવ તે નષ્ટ થાય છે, - ને વળી

ઘટને ઉઠાવી લેતા સયેાગસબધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ ત્રીજી વાર ઊપજે છે. આ પ્રકારે પ્રતિયેાગીભેદ વિના તેમ જ પ્રતિયેાગિતાવચ્છેદક સંબંધભેદ વિના પણ કાળભેદથી સામયિકાભાવના ભેદ થાય છે. સામયિકાભાવ અને અત્યંતાભાવની આ વિલક્ષણતા સ્પષ્ટ છે. આ પ્રકારે ન્યાયમતમાં અભાવ પાંચ પ્રકારને છે.

૭૧ : સામયિકાભાવસ્થાને અનિત્ય અત્યંતાભાવ

નવીન તાર્કિકે સામયિકાભાવને માનતા નથી. ભૂતલાદિકને વિષે ઘટાદિકને જ્યા સામયિકાભાવ કહ્યો છે, ત્યા સર્વત્ર ઘટાદિકને અત્યતાભાવ છે. ભૂતલાદિકને વિષે ઘટાદિકને સંયેાગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યતાભાવ માનવામા દેાષ કહ્યો છે; જાતિ ગુણાદિકને વિષે ઘટને સયેાગસંબધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ નિત્ય છે, ભૂતલાદિકને વિષે તે જ ઘટને સયેાગ સંબંધાવચ્છિન્ન અભાવ અનિત્ય છે, ને તે નિત્ય–અનિત્ય પરસ્પર ભિન્ન છે એક નથી; કેમ કે જાતિ ગુણાદિકને વિષે તથા ભૂતલાદિકને વિષે જે સંયેાગસંબધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે તેને ભેદ ન માનીએ તેા, નિત્યતા અને અનિત્યતારૂપ જે વિરેાધી ધર્મ તેને સકર થઈ જાય (એ આદિ જે કહેવાઈ ગયું છે તેનુ) સમાધાન ગગેશેાપાધ્યાયાદિક નવીન નૈયાયિકે આ પ્રમાણે કરે છે. ભૂતલાદિકને વિષે પણ ઘટને સંયેાગ સબંધાવચ્છિન્ન અભાવ અનિત્ય નથી, પણ નિત્ય છે. જે સમયે ભૂતલને વિષે ઘટને સયેાગ હેાય, તે સમયે પણ ઘટને સયેાગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ ભૂતલને વિષે રહે છે, નષ્ટ થતેા નથી, માટે અત્યંતાભાવ કેવલાન્વયી છે. જેનેા અભાવ ક્યાય ન હેાય, પણ સકળ પદાર્થોમા સર્વદા રહે તે અભાવ કેવલાન્વયી કહેવાય.

આ ઉપર જો એવી શકા કરવામા આવે કે, સયેાગસબધમાં ઘટ હેાય તથાપિ પણ સયેાગસંબધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ માનેા તેા સયેાગસંબંધથી ઘટ સહિત જે ભૂતલ તેને વિષે 'સંયેાગે કરીને ઘટ અહી નથી' એવી પ્રતીતિ થવી જોઈએ (જે નથી થતી). આનું સમાધાન આ પ્રકારે છે. જો કે સયેાગસબધથી ઘટવાળા ભૂતલને વિષે પણ, ઘટરહિત ભૂતલની પેઠે, ઘટને સયેાગસંબધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે, તથા નિર્ઘટ ભૂતલમા 'સયેાગસબધે કરીને ભૂતલમાં ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિ થાય છે, તેવી ત્યાં પ્રતીતિ થતી નથી. આનુ કારણ એમ છે કે, ઉક્ત પ્રતીતિને વિષય કેવલ ઘટાત્યતાભાવ

જ નથી, પણ ભૂતલસંબંધી ઘટનો જે આધારકાળ તેનાથી અતિરિક્ત કાળ અને સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ એ બે જ્યાં હોય ત્યાં 'સંયોગે કરીને ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિ થાય છે. ભૂતલને વિષે સંયોગસંબંધે કરીને ઘટ ન હોય ત્યારે ભતલસંબંધી જે ઘટ તેનો આધારકાળ નથી, પણ ભૂતલ અસંબંધી જે ઘટ તેનો અનાધારકાળ છે; એટલે કે ભૂતલસંબંધી જે ઘટ તેના આધારકાળથી અતિરિક્ત કાળ છે; અને સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ તો છે જ: એટલે 'સંયોગે કરીને ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિ થાય છે. પણ જ્યાં ભૂતલને વિષે સંયોગે કરીને ઘટ છે, ત્યાં એ, અત્યંતાભાવ નિત્ય હોવાથી, સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ તો છે; પરંતુ ભૂતલસંબંધી જે ઘટ તેનો આધારકાળ છે, અર્થાત ભૂતલસંબંધી ઘટના આધારકાળથી અતિરિક્ત કાળ નથી; એટલે સંયોગસંબંધે કરીને ઘટ હોય ત્યારે 'સંયોગે કરીને ભૂતલને વિષે ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિ થતી નથી. આ રીતે અત્યંતાભાવ તો દેશમાત્રમાં, પ્રતિયોગી હોય કે ન હોય, તથાપિ નિત્ય રહે છે, પણ અભાવના ઘટાદિક પ્રતિયોગીનાં સંબંધી જે ભૂતલાદિક અનુયોગી તેનો આધારકાળ પ્રતિયોગી હોય ત્યારે થાય છે, પ્રતિયોગીસંબંધી જે અનુયોગી તેના આધારકાળથી અતિરિક્ત કાળ થતો નથી. 'પ્રતિયોગી નથી' એવી પ્રતીતિ પ્રતિયોગી હોય ત્યાં સુધી થતી નથી. પ્રતિયોગી ન હોય ત્યારે તો પ્રતિયોગીસંબંધી અનુયોગીના આધાર કાળથી અતિરિક્ત કાળ અને અત્યંતાભાવ ઉભય છે, એટલે 'ભૂતલને વિષે સંયોગે કરીને ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિ થાય છે. આમ જ્યાં જ્યાં પ્રાચીનો સામયિકાભાવ માને છે ત્યાં ત્યાં પણ સર્વત્ર અત્યંતાભાવ છે; અને અત્યંતાભાવ અનિત્ય છે નિત્ય નહિ. ઉક્ત કાળના અભાવને લીધે, પ્રતિયોગી હોય ત્યારે અત્યંતાભાવની પ્રતીતિ થતી નથી, એમ નવીનો માને છે.

૭૨ : એ મતનું ખંડન

નવીન ગ્રંથકારોનો આ મત યોગ્ય નથી; પ્રાચીન મત જ યોગ્ય છે. પ્રતિયોગી હોવા છતાં પણ અત્યંતાભાવ માનો તો પ્રતિયોગી અને અભાવ તેનો જે પરસ્પર વિરોધ છે તે ઘટશે નહિ. કદાચિત નવીનો એમ કહેશે કે વિરોધ બે પ્રકારનો છે: સહાનવસ્થાનરૂપ અને સહાપ્રતીતિરૂપ; અને પ્રતિયોગી તથા અભાવનો વિરોધ તો

સહાપ્રતીતિરૂપ છે, એટલે બાધ નથી. જે એક અધિકરણમાં એક કાળે રહે નહિ તેમનો સહાનવસ્થાનરૂપ વિરોધ જાણવો; જેમ કે આતપ અને શીતનો. અભાવ અને પ્રતિયોગીનો વિરોધ આ પ્રકારનો નથી, કેમ કે પ્રતિયોગી હોવા છતાં પણ અત્યંતાભાવ રહે છે. અભાવ અને પ્રતિયોગીનો તો સહાપ્રતીતિરૂપ વિરોધ છે. એક કાળે એક અધિકરણમાં જેની પ્રતીતિ ન થાય તેમનો સહાપ્રતીતિરૂપ વિરોધ જાણવો, જેમ કે પ્રતિયોગી હોય તો અત્યંતાભાવન પ્રતીતિ થતી નથી. આ પ્રકારે નવીનો જે સમાધાન કરે છે તે સર્વથા લોક તથા શાસ્ત્રથી વિરુદ્ધ છે. જે અભાવનો અભાવ તે પ્રતીયોગી કહેવાય છે. જ્યાં અભાવ ન હોય ત્યાં અભાવનો અભાવ હોય છે. ઘટવાળા પ્રદેશમાં ઘટનો અભાવ નથી, પણ ઘટાભાવનો અભાવ છે, અર્થાત્ ઘટ છે, ને તે જ ઘટાભાવનો પ્રતિયોગી છે. આ પ્રકારે સર્વ શાસ્ત્રોમાં અભાવના અભાવને પ્રતિયોગી કહે છે. નવીન રીતિને અનુસરતાં આ કહેવું જ અસંગત થઈ જશે. નવીનમતાનુસાર તો ઘટવાળા પ્રદેશમાં 'ઘટાભાવ પણ છે એટલે 'ઘટાભાવનો અભાવ' કહી શકાશે નહિ. જો કે એમ કહેવામાં આવનાર છે કે, ઘટાભાવાભાવ ઘટથી ભિન્ન છે, ઘટ જ નથી, તથાપિ ઘટાભાવાભાવ ઘટસમનિયત છે એ વાત નિર્વિવાદ છે; પણ નવીન રીતિ અનુસાર ઘટવાળા દેશમાં ઘટાભાવ છે એટલે ઘટાભાવનો અભાવ ન હોવાથી, ઉભયની સમનિયતતા સંભવતી નથી; અર્થાત્ નવીન મત શાસ્ત્રવિરુદ્ધ છે. પ્રતિયોગી અને અભાવ એમનું સામાનાધિકરણ્ય હોય નહિ એ વાત લોકપ્રસિદ્ધ છે; પણ તેનો એ નવીન કલ્પના અનુસાર બાધ થશે. ઘટના અધિકરણમાં ઘટનો અત્યંતાભાવ માનવો એ વાર્તા પ્રમાણશૂન્ય છે, કોઈ પ્રમાણથી સિદ્ધ થતી નથી. જ્યાં ઘટ નથી ત્યાં 'ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિથી અત્યંતાભાવ સિદ્ધ થાય છે. ઘટવાળા દેશને વિષે 'ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિ થતી નથી, કિંબહુના ઘટવાળા દેશને વિશે અત્યંતાભાવ સાધી શકે એવી કોઈ પ્રતીતિ જ નથી, એટલે પ્રતિયોગીના પ્રદેશમાં અત્યંતાભાવનો અંગીકાર કરવો પ્રમાણ-સિદ્ધ નથી. ઘટવાળા દેશને વિષે તો ઊલટી, 'ઘટાત્યંતાભાવ નથી, એવી પ્રતીતિ થાય છે ને તેનાથી વિરુદ્ધ થઈને ઘટાત્યંતાભાવનો ત્યાં અંગીકાર કરવાનો છે. એટલે ઘટવાળા દેશમાં ઘટાત્યંતાભાવનો અંગીકાર કરનારને વૃદ્ધિ ઇચ્છતાં મૂળનો પણ નાશ થવા જેવો ન્યાય પ્રાપ્ત થયો. અત્યંતાભાવને કેવલાન્વયી તથા નિત્ય સાધવા વાસ્તે, ઘટવાળા દેશમાં પણ ઘટાત્યંતાભાવ માન્યો છે; પણ ઘટવાળા દેશમાં

જે અત્યંતાભાવ માન્યો તે જ નિષ્ફળ અને નિષ્પ્રમાણ થઈ જાય છે (એટલે મૂળ જે અત્યંતાભાવ તેની વૃદ્ધિ નિત્યતાદિ તે ઇચ્છતાં તેનો પોતાનો જ નાશ થવા જાય છે). વળી પદાર્થમાત્રનું ફળ વ્યવહાર-સિદ્ધ છે, 'ઘટ નથી' એ વ્યવહારની સિદ્ધિ વિના, ઘટાત્યંતાભાવનું અન્ય ફળ તો સંભવતું નથી, એ વ્યવહારની સિદ્ધિ એ જ ફળ છે. 'ઘટ નથી' એ પ્રતીતિથી જ ઘટાત્યંતાભાવ સિદ્ધ થાય છે; કેમ કે એ પ્રતીતિ વિના, ઘટાત્યંતાભાવના હોવાનું અન્ય કોઈ પ્રમાણ નથી. નવીન મતાનુસાર તો ઘટાત્યંતાભાવથી, 'ઘટ નથી' એ વ્યવહારની સિદ્ધિ થતી નથી, ઘટસંબંધી ભૂતલાધિકરણકાળથી અતિરિક્ત જે કાળ તેનાથી એ વ્યવહારની સિદ્ધિ થાય છે; કેમ કે ઘટસંબંધી ભૂતલાધિ-કરણકાળથી અતિરિક્ત કાળ હોય ત્યારે જ 'ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિ થાય છે, ઘટસંબંધી ભૂતલાધિકરણકાળ હોય ત્યારે 'ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિ થતી નથી. આ રીતે જોતાં 'ઘટ નથી' એ પ્રતીતિથી, ઘટસંબંધી ભૂતલાધિકરણકાળથી અતિરિક્ત કાળની સિદ્ધિ થાય છે, ઘટાત્યંતાભાવની સિદ્ધિ થતી નથી. પ્રતીતિની પેઠે, 'ઘટ નથી,' એ વ્યવ-હારની સિદ્ધિ, નવીન મતમાં ઘટાત્યંતાભાવથી થતી નથી, પણ ઉક્ત કાળથી એ વ્યવહારની સિદ્ધિ થાય છે, એટલે ઘટાત્યંતાભાવ નિષ્ફળ તથા નિષ્પ્રમાણ છે. શબ્દપ્રયોગને વ્યવહાર કહે છે, જ્ઞાનને પ્રતીતિ કહે છે.

આ રીતે, નવીન મતમાં અત્યંતાભાવની નિત્યતા ઠરાવવા વાસ્તે અતિયોગીવાળા દેશમાં પણ અત્યંતાભાવને માન્યો, તેમ માનતાં મૂળથી અત્યંતાભાવની જ હાનિ થાય છે; માટે ઘટવાળા દેશમાં ઘટાત્યંતાભાવ સંભવતો નથી. વળી જ્યાં ભૂતળને વિષે કદાચિત્ ઘટ હોય ત્યાં પણ અત્યંતાભાવ કહેવાય તો અત્યંતાભાવ એ સંજ્ઞા જ નિરર્થક થઈ જશે. જે અત્યંત અભાવ હોય, ત્રણે કાળમા જેનો પ્રતિયોગી ન હોય, તે અત્યંતાભાવ સંજ્ઞાને યોગ્ય કહેવાય. માટે જ્યાં કદાચિત્ પ્રતિયોગી હોય, કદાચિત્ ન હોય ત્યાં કાલત્રયને વિષે પ્રતિયોગીનો અભાવ નથી, એટલે અત્યંતાભાવ નથી, પણ તેથી ભિન્ન કોઈ અભાવ છે, જે સામયિકાભાવ નામથી પ્રસિદ્ધ છે.

૭૩ : ઘટપ્રધ્વંસનો પ્રાગભાવ

આ રીતે ચાર પ્રકારના સંસર્ગાભાવ અને એક અન્યોન્યાભાવ મળીને અભાવ પાંચ પ્રકારનો છે. એ અભાવ પ્રત્યેક બે પ્રકારના છે: એક ભાવપ્રતિયોગિક, બીજો અભાવપ્રતિયોગિક. ભાવનો જે અભાવ

તે ભાવપ્રતિયોગિક કહેવાય, અભાવનો અભાવ તે અભાવપ્રતિયોગિક કહેવાય. ઉદાહરણ : પ્રાગભાવના બે પ્રકાર જુઓ. ઘટાદિકનો કપાલાદિકમાં જે પ્રાગભાવ તે ભાવપ્રતિયોગિક છે. જેમ ભાવપદાર્થનો પ્રાગભાવ છે, તેમ અભાવને પણ પ્રાગભાવ થાય છે, પરંતુ એટલી વિશેષતા છે કે, પ્રાગભાવ સાદિ પદાર્થોને જ હોય છે, અનાદિને હોતો નથી. અત્યંતાભાવ, અન્યોન્યાભાવ, પ્રાગભાવ, એ ત્રણ તો અનાદિ અભાવ છે એટલે તેમનો તો પ્રાગભાવ સંભવતો નથી. પ્રધ્વંસાભાવ અનંત છે પણ સાદિ છે એટલે તેનો પ્રાગભાવ સંભવે છે. પ્રધ્વંસાભાવનો પ્રાગભાવ પ્રતિયોગીરૂપ અને અને પ્રતિયોગીના પ્રાગભાવરૂપ છે. મુદ્દગરાદિકથી ઘટનો નાશ થાય તે જ ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ છે; એ પ્રધ્વંસાભાવ મુદ્દગરાદિજન્ય છે, મુદ્દગરાદિના વ્યાપાર પૂર્વે, એટલે ઘટકાળમાં તેમ જ ઘટપ્રાગભાવકાળમાં, તે અભાવ હતો નહિ માટે તે સાદિ છે. એમ થયું કે મુદ્દગરાદિના વ્યાપારપૂર્વે ઘટધ્વંસનો પ્રાગભાવ છે ને તે ઘટકાળે છે, તેમ જ ઘટની ઉત્પત્તિ પહેલાંનો જે ઘટપ્રાગભાવકાળ તેમાં પણ છે, એટલે ઘટધ્વંસનો પ્રાગભાવ ઘટકાળને વિષે તો ઘટરૂપ જ છે અને ઘટની ઉત્પત્તિપૂર્વે ઘટપ્રાગભાવરૂપ છે. આ પ્રકારે જોતાં ઘટધ્વંસનો જે પ્રાગભાવ તે ઘટ તથા ઘટપ્રાગભાવ એમાં અંતર્ભૂત છે, એમનાથી ભિન્ન નથી, એવો જ સાંપ્રદાયિક મત છે.

૭૪ : ઉક્ત મતખંડન અને અભાવપ્રતિયોગિક અભાવ

પરંતુ આ મત યુક્તિવિરુદ્ધ છે. ઘટ છે તે ભાવરૂપ છે અને સાદિ છે; ઘટનો પ્રાગભાવ અભાવરૂપ છે ને અનાદિ છે. ત્યારે એકનો એક જે ઘટધ્વંસ તેના પ્રાગભાવને કદાચિત્ ભાવ કહેવો, કદાચિત્ અભાવ કહેવો એ વાત પણ તેના આવા સ્વરૂપથી વિરુદ્ધ થઈ, તેમ જ તેને કદાચિત્ સાદિ, કદાચિત્ અનાદિ કહેવો એ વાત પણ તેના સ્વરૂપથી વિરુદ્ધ થઈ. વળી ઘટકાળે, 'કપાલને વિષે સમવાયસંબંધથી ઘટ છે,' 'ઘટપ્રધ્વંસ નથી' આવી વિધિરૂપ અને નિષેધરૂપ બે વિલક્ષણ પ્રતીતિ થાય છે, તો તે બેના વિષયરૂપ બે વિલક્ષણ પદાર્થ પણ માનવા જોઈશે. (અર્થાત્ ઘટપ્રાગભાવ અને ઘટપ્રધ્વંસ બે ભિન્ન માનવા જોઈશે.) એમ જ ઘટની ઉત્પત્તિપૂર્વે પણ 'કપાલને વિષે [illegible] નથી,' 'ઘટપ્રધ્વંસ નથી,' એવી બે પ્રતીતિ થાય છે. તે [illegible] નિષેધમુખ છે તોપણ વિલક્ષણ છે; કેમ કે પ્રથમ પ્રતીતિ [illegible]

એમ કહેવાથી જેની પ્રતીતિ થાય છે તે અભાવના પ્રતિયોગી ઘટની પ્રતીતિ છે અને બીજી પ્રતીતિમાં 'નથી' એમ કહેવાથી પ્રતીત થતા અભાવના પ્રતિયોગી ઘટપ્રધ્વંસની પ્રતીતિ છે. આમ પ્રતિયોગીનો ભેદ હોવાથી ઘટપ્રાગભાવ અને ઘટપ્રધ્વંસપ્રાગભાવ તેનો અભેદ સંભવતો નથી; પણ ઘટ અને ઘટપ્રાગભાવ કરતાં ઘટપ્રધ્વંસના પ્રાગભાવને ભિન્ન જ માનવો પડશે. અનુભવસિદ્ધ જે પદાર્થ છે તેનો, લાઘવમાત્રને લઈને, લોપ કરી શકાતો નથી; એટલે સાંપ્રદાયિક રીતિથી, ઘટપ્રધ્વસપ્રાગભાવનો ઘટ અને ઘટપ્રાગભાવમાં અંતર્ભાવ માનવાથી જે લાઘવ આવી શકે છે, તેનો આશ્રય કરવો ઉપયોગનો નથી. આ પ્રકારે પ્રધ્વંસાભાવનો જે પ્રાગભાવ તે અભાવપ્રતિયોગિક પ્રાગભાવ છે.

૭૫ : સામયિકાભાવનો પ્રાગભાવ

તેમ જ સામયિકાભાવ પણ સાદિ છે; એટલે તેનો પ્રાગભાવ પણ અભાવપ્રતિયોગિક પ્રાગભાવ છે.

૭૬ : અભાવપ્રતિયોગિક પ્રધ્વંસાભાવ

પ્રધ્વસાભાવ પણ અત્યંતાભાવ અને અન્યોન્યાભાવનો થઈ શકતો નથી; કેમ કે એ બન્ને અભાવ અનાદિ અને અનંત છે. એમ જ પ્રધ્વંસાભાવ પણ અનંત છે, એટલે તેનો પણ અંત સંભવતો નથી. પરંતુ પ્રાગભાવ અને સામયિકાભાવનો પ્રધ્વંસ થાય છે. સાંપ્રદાયિક રીતિથી પ્રાગભાવધ્વંસ, પ્રતિયોગીપ્રતિયોગી અને પ્રતિયોગીપ્રતિયોગીધ્વંસ તેમાં અંતર્ભૂત છે, તેથી ભિન્ન નથી. ઘટપ્રાગભાવનો જે ધ્વંસ થાય છે તે ઘટકાળે તથા ઘટધ્વંસકાળે હોય છે. ઘટકાળે તો ઘટ પ્રાગભાવનો ધ્વંસપ્રતિયોગીરૂપ છે; કેમ કે ઘટપ્રાગભાવધ્વંસનો પ્રતિયોગી ઘટપ્રાગભાવ છે અને ઘટપ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી ઘટ છે. અર્થાત્ ઘટકાળે જે ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ છે તે પ્રતિયોગીના પ્રતિયોગીરૂપ છે, પ્રતિયોગીપ્રતિયોગી છે. મુદ્‌ગરાદિકથી ઘટનો નાશ થાય તે કાળે પણ ઘટપ્રાગભાવનો ધ્વંસ છે ને ઘટ નથી, એટલે તે કાળે ઘટપ્રાગભાવધ્વસ પ્રતિયોગીપ્રતિયોગીધ્વંસરૂપ છે; કેમ કે ઘટપ્રાગભાવધ્વંસનો પ્રતિયોગી જે ઘટપ્રાગભાવ ને તેનો પ્રતિયોગી જે ઘટ, તે ઘટનો ધ્વંસ તે જ ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ છે, ઘટધ્વંસથી ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ ભિન્ન નથી. આ રીતે પ્રાગભાવનો ધ્વંસ કદાચિત્ પોતાના પ્રતિયોગીના પ્રતિયોગીરૂપ છે, કદાચિત

પ્રતિયોગીના પ્રતિયોગીના ધ્વંસરૂપ છે.

આવો જે સાંપ્રદાયિક મત તે યુક્તિવિરુદ્ધ છે. ઘટ છે તે સાંત છે અને ભાવરૂપ છે, ઘટધ્વંસ અનંત છે અને અભાવરૂપ છે. એકના એક ઘટપ્રાગભાવધ્વંસનો સાંત તેમ અનંત સાથે અભેદ કહેવો તથા ભાવ તેમ અભાવ સાથે અભેદ કહેવો, એ વાતો વિરુદ્ધ છે. ઘટની ઉત્પત્તિ થાય ત્યારે 'ઘટ થયો' અને 'ઘટપ્રાગભાવનો નાશ થયો' એવી બે વિલક્ષણ પ્રતીતિ થાય છે; તેમાંની જે 'ઘટ થયો' એ પ્રતીતિ તેનો વિષય ઉત્પન્ન જે ઘટ તે છે, અને 'ઘટપ્રાગભાવનો નાશ થયો' એ જે પ્રતીતિ તેનો વિષય ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ છે, ત્યારે આ બેનો અભેદ કહેવો સંભવે નહિ. તેમ જ મુદ્‌ગરાદિકથી ઘટનો ધ્વંસ થતાં એવી પ્રતીતિ થાય છે કે 'હમણાં ઘટધ્વંસ થયો, ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ તો પૂર્વે ઘટોત્પત્તિકાળે જ થયો'; ને તે ઉપરથી જણાય છે કે વર્તમાનકાળને વિષે ઘટધ્વંસની ઉત્પત્તિ છે અને અતીતકાળને વિષે ઘટપ્રાગભાવધ્વંસની ઉત્પત્તિ છે. વર્તમાનકાળમાં જેની ઉત્પત્તિ છે તેની સાથે અતીતકાળને વિષે જેની ઉત્પત્તિ છે તેનો અભેદ સંભવતો નથી. એટલે ઘટપ્રાગભાવનો ધ્વંસ ઘટ તથા ઘટધ્વંસથી ભિન્ન છે. યદ્યપિ વેદાંતપરિભાષાદિક અદ્વૈત ગ્રંથોમાં પણ ધ્વંસપ્રાગભાવ અને પ્રાગભાવધ્વંસ ભિન્ન લખ્યા નથી, પૂર્વોક્ત સાંપ્રદાયિક રીતિ અનુસાર તેમનો અંતર્ભાવ જ માન્યો છે, તથાપિ શ્રુતિ-સૂત્ર-ભાષ્ય એ તો આ સંબંધે ઉદાસીન છે, એટલે જે અર્થ યુક્તિ અને અનુભવને મળતો આવે તે માન્ય કરવો જોઈએ, યુક્તિ અને અનુભવથી વિરુદ્ધ એવું આધુનિક ગ્રંથકારોનું જે લખવું તે પ્રમાણ નથી, એટલે પૂર્વોક્ત અર્થ પ્રમાણવિરુદ્ધ નથી, ઊલટું ભિન્ન માનવું એ જ યુક્તિ અને અનુભવને અનુસરતું છે. આ પ્રકારે પ્રાગભાવધ્વંસ તે અભાવપ્રતિયોગિક પ્રધ્વંસાભાવ છે.

૭૭ : ઘટાન્યોન્યાભાવના અત્યંતાભાવની ઘટત્વરૂપતા

સામયિકાભાવ કેવળ દ્રવ્યનો જ થાય છે એ વાત પૂર્વે પ્રતિપાદન કરી છે, એ ઉપરથી એમ સમજાય છે કે અભાવપ્રતિયોગિક સામયિકાભાવ અપ્રસિદ્ધ છે. અભાવપ્રતિયોગિક અત્યંતાભાવનાં તો અનેક ઉદાહરણ છે. કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ અને પ્રધ્વંસાભાવ છે ને તંતુને વિષે નથી, એટલે તંતુમાં ઘટપ્રાગભાવનો અત્યંતાભાવ છે ને સામયિક ઘટપ્રધ્વંસાભાવનો અત્યંતાભાવ છે. તેમ જ કપાલમાં ઘટનો સામયિક

ભાવ તથા અત્યંતાભાવ નથી, એટલે કપાલમાં ઘટના સામયિકાભાવનો અત્યંતાભાવ છે; તેમ જ ઘટાત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ છે. તેમ જ કપાલમાં કપાલનો અન્યોન્યાભાવ નથી, એટલે ત્યાં કપાલાન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ છે. ઘટમાં ઘટનો અન્યોન્યાભાવ નથી, એટલે ત્યાં ઘટાન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ છે. પરંતુ અન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ ભિન્ન નથી, અન્યોન્યાભાવના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકધર્મરૂપ છે. ઘટાન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકધર્મ ઘટત્વ છે, તે કેવળ ઘટમાં રહે છે ને ઘટાન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ પણ ઘટમાં જ રહે છે; કેમ કે ઘટાન્યોન્યાભાવ ઘટભિન્ન એવા પદાર્થમાત્રમા છે, એટલે ઘટાન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ ઘટભિન્ન એવા કોઈ પદાર્થમાં રહે જ નહિ. આ પ્રકારે ઘટાન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ ઘટત્વસમનિયત હોવાથી, ઘટત્વરૂપ જ છે.

આ રીતે પ્રાચીનો જે કહે છે તે પણ શ્રદ્ધા કરવા યોગ્ય નથી; કેમ કે ' ઘટને વિષે સમવાયસંબંધથી ઘટત્વ છે ' એ પ્રતીતિનો વિષય ઘટાન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ છે, એટલે અન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ, અન્યોન્યાભાવના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મરૂપ નથી, તેથી ભિન્ન છે.

૭૮ : અત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ

તેમ જ અત્યંતાભાવના અત્યંતાભાવને પણ પ્રથગ અભાવના પ્રતિયોગીરૂપ પ્રાચીનો માને છે; તેનું ખંડન નવીન ન્યાયગ્રંથોમાં સ્પષ્ટ છે. જુઓ, જ્યાં ઘટ કદાપિ પણ હોય નહિ ત્યાં ઘટનો અત્યંતાભાવ છે, જ્યાં ઘટ હોય ત્યાં ઘટાત્યંતાભાવ નથી, એટલે ત્યાં ઘટાત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ છે. આ રીતે ઘટાત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ પ્રથમાત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગી જે ઘટ તેની સાથે સમનિયત હોવાથી ઘટસ્વરૂપ જ છે, તેનાથી ભિન્ન નથી. જો એમ ન માનીએ તો અત્યંતાભાવોની અનવસ્થા થઈ જશે. ઘટાત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ (ઘટથી) ભિન્ન છે તો દ્વિતીય અત્યંતાભાવનો તૃતીય અત્યંતાભાવ, તૃતીયનો ચતુર્થ, ચતુર્થનો પંચમ, એમ ભિન્ન અત્યંતાભાવની ક્યાંય પણ સમાપ્તિ થશે નહિ, ને અનંત ધારા ચાલી જશે. જો દ્વિતીય અત્યંતાભાવને પ્રથમ અત્યંતાભાવના પ્રતિયોગીરૂપ માનીએ તો અનવસ્થાદોષ આવશે નહિ; કેમ કે ઘટાત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ ઘટરૂપ માનતાં દ્વિતીયાત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ પણ, દ્વિતીયાત્યંતાભાવ ઘટરૂપ હોવાથી

ઘટાત્યંતાભાવ જ થશે. એટલે તેનો અત્યંતાભાવ ઘટાત્યંતાભાવ થઈ રહેશે. એમ જ તૃતીય અત્યંતાભાવનો ચતુર્થ અત્યંતાભાવ પાછો ઘટ-રૂપ થશે; ચતુર્થ અત્યંતાભાવનો પંચમ અત્યંતાભાવ ઘટાત્યંતાભાવરૂપ થશે; આ પ્રકારે પ્રતિયોગી અને એક અત્યંતાભાવ તેના પેટામાં સર્વ અત્યંતાભાવોનો સમાસ થઈ જશે અને અનવસ્થાદોષ આવશે નહિ. આ કારણને લઈને અત્યંતાભાવના અત્યંતાભાવને પ્રથમાત્યંતાભાવના પ્રતિયોગીરૂપ પ્રાચીનોએ માન્યો છે.

આને વિષે નવીન ગ્રંથકારોએ આ પ્રકારે દોષ લખ્યો છે. જ્યાં ભૂતલને વિષે ઘટ હોય ત્યાં (૧) 'ભૂતલે ઘટ છે, (૨) ઘટાત્યંતાભાવ નથી' આવી વિલક્ષણ પ્રતીતિ થાય છે. વિધિમુખપ્રતીતિ અને નિષેધમુખપ્રતીતિ તેનો વિષય ઘટાત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ છે; ને તે ઘટરૂપ નથી, પણ અભાવરૂપ છે એટલે ઘટથી ભિન્ન છે. દ્વિતીય અત્યંતાભાવને ભિન્ન માનતાં અનવસ્થાદોષ આવશે એમ કહ્યું છે તેનું સમાધાન પણ આ પ્રકારે છે. દ્વિતીય અત્યંતાભાવ, પ્રથમ અત્યંતાભાવના પ્રતિયોગી સાથે સમનિયત છે;' તૃતીયાભાવ પ્રથમાભાવ સાથે સમનિયત છે; પ્રતિયોગીના સમાન દેશને વિષે જે દ્વિતીયાભાવ તેની સાથે ચતુર્થાભાવ સમનિયત છે; પંચમ અભાવ પ્રથમ અને તૃતીય અભાવ સાથે સમનિયત છે;—આમ યુગ્મ (=બેકી)સંખ્યાવાળા બધા અભાવ દ્વિતીયાભાવ સાથે સમનિયત છે, અને વિષમ (=એકી) સંખ્યાવાળા બધા અભાવ પ્રથમાભાવ સાથે સમનિયત છે. દ્વિતીયાભાવ યદ્યપિ પ્રથમાભાવના પ્રતિયોગી સાથે સમનિયત છે તથાપિ ભાવ અને અભાવની એકતા થાય નહિ, એટલે ઘટસમનિયત હોવા છતા પણ ઘટાત્યંતાભાવાભાવ ઘટથી ભિન્ન જ છે. પ્રથમાભાવ સાથે સમનિયત જે તૃતીયાભાવ તે તો પ્રથમાભાવસ્વરૂપ જ છે, ભિન્ન નથી; કેમ કે 'ઘટ નથી' એવી નિષેધમુખપ્રતીતિનો તે વિષય છે, અને તૃતીયાભાવ, 'ઘટાત્યંતાભાવાભાવ નથી' એવી નિષેધમુખપ્રતીતિનો જ વિષય છે એટલે તે પ્રથમાભાવરૂપ છે. તેમ જ 'ઘટાત્યંતાભાવ નથી' એવી નિષેધમુખપ્રતીતિનો વિષય દ્વિતીયાભાવ છે, અને 'તૃતીયાભાવ નથી' એવી નિષેધમુખપ્રતીતિનો વિષય ચતુર્થાભાવ છે, એટલે દ્વિતીયાભાવસમનિયત જે ચતુર્થાભાવ તે દ્વિતીયાભાવરૂપ છે; પરંતુ ઘટસમનિયત હોવા છતાં પણ દ્વિતીયાભાવાભાવરૂપ જે અભાવ તે ઘટથી પૃથક્ છે. આ પ્રકારે બધી અભાવમાલા પ્રથમ અને દ્વિતીય અભાવમાં અંતર્ભૂત થઈ જાય છે એટલે અનવસ્થાદોષ રહેતો નથી.

પ્રાચીન રીતિ અનુસાર પ્રતિયોગી અને અભાવમાં અભાવમાત્ર અંતર્ભાવ પામે છે એટલે એક જ અભાવ માનવાથી ચાલે છે; નવીન રીતિથી બે અભાવ માનવા પડે છે; ત્યારે નવીન મતમાં ગૌરવ છે; છતાં ભાવ અને અભાવની એકતા થાય નહિ એટલે પ્રાચીન મત અપ્રમાણ છે ને નવીન મત અનુભવાનુસાર છે. પ્રમાણસિદ્ધ જે ગૌરવ તે કાંઈ દોષકારક નથી. આ પ્રકારે ઘટાત્યંતાભાવનો અભાવ પણ અભાવપ્રતિયોગિક અભાવ છે. અભાવપ્રતિયોગિક સંસર્ગાભાવનાં ઉદાહરણ કહેવાઈ રહ્યાં.

૭૯ : અભાવપ્રતિયોગિક અન્યોન્યાભાવ

અભાવપ્રતિયોગિક અન્યોન્યાભાવનાં ઉદાહરણ અતિ સ્પષ્ટ છે. પ્રાગભાવનો અન્યોન્યાભાવ પ્રાગભાવને વિષે નથી, પણ પદાર્થમાત્રને વિષે છે. અન્યોન્યાભાવ એટલે ભેદ. સ્વરૂપને વિષે ભેદ રહેતો નથી, સ્વરૂપાતિરિક્ત એવા સર્વને વિષે સર્વનો ભેદ રહે છે. એટલે પ્રાગભાવથી ભિન્ન એવા પદાર્થમાત્રને વિષે પ્રાગભાવનો અન્યોન્યાભાવ છે. પ્રધ્વંસાભાવથી ભિન્ન એવા પદાર્થમાત્રને વિષે પ્રધ્વંસાભાવનો અન્યોન્યાભાવ છે. અત્યંતાભાવથી ભિન્ન એવા પદાર્થમાત્રને વિષે અત્યંતાભાવનો અન્યોન્યાભાવ છે. અન્યોન્યાભાવથી ભિન્ન એવા પદાર્થમાત્રને વિષે અન્યોન્યાભાવનો અન્યોન્યાભાવ છે. અન્યોન્યાભાવથી ભિન્ન તો ચારે પ્રકારના સંસર્ગાભાવ અને સર્વ ભાવપદાર્થ એ છે, કેમ કે સંસર્ગાભાવ તથા ભાવપદાર્થ તે અન્યોન્યાભાવરૂપ નથી; અર્થાત્ અન્યોન્યાભાવથી ભિન્ન છે. જે જેનાથી ભિન્ન હોય તેનો તેનાથી અન્યોન્યાભાવ થાય છે, એટલે સંસર્ગાભાવને વિષે તથા સકળ ભાવપદાર્થોને વિષે અન્યોન્યાભાવનો અન્યોન્યાભાવ છે.

પંચવિધ અભાવમાં સામયિકાભાવ તો કેવળ દ્રવ્યનો જ થાય છે એટલે તે અભાવ પ્રતિયોગિક નથી; માટે ચાર અભાવોનાં અભાવપ્રતિયોગિક ઉદાહરણ કહ્યાં. અભાવપ્રતિયોગિક અભાવને કેટલેક સ્થાને પ્રાચીનોએ ભાવરૂપ માન્યો છે; જેમ કે ઘટપ્રાગભાવના ધ્વંસને ઘટરૂપ માન્યો છે. ઘટધ્વંસના પ્રાગભાવને ઘટ માન્યો છે, ઘટાન્યોન્યાભાવના અત્યંતાભાવને ઘટત્વ માન્યું છે, ઘટત્યંતાભાવના અત્યંતાભાવને ઘટ માન્યો છે. એનું પણ ખંડન કર્યું એટલે અભાવપ્રતિયોગિક પણ અભાવ છે એમ સિદ્ધ થયું. ભાવપ્રતિયોગિક અભાવ તો અતિપ્રસિદ્ધ જ છે. આ પ્રકારે અભાવનું નિરૂપણ ન્યાયશાસ્ત્રની રીતિથી કર્યું. તથા

પ્રાચીન અને નવીન મતમાં ક્યાંક ક્યાંક દોષ કહ્યા તે પણ ન્યાયની મર્યાદાને લઈને કહ્યા.

૮૦ : ઉક્ત ન્યાયમત અને વેદાન્તમત

ઉક્ત પ્રકારે અભાવનું નિરૂપણ વેદાન્તશાસ્ત્રથી પણ વિરુદ્ધ નથી, જેટલો અંશ વિરુદ્ધ છે તે દેખાડીએ છીએ. કપાલને વિષે ઘટના પ્રાગભાવને અનાદિ કહે છે તે પ્રમાણુવિરુદ્ધ છે, એટલે વેદાન્તાનુસાર નથી. ઘટપ્રાગભાવનું અધિકરણ કપાલ તે સાદિ અને પ્રતિયોગી ઘટ તે પણ સાદિ એટલે પ્રાગભાવને અનાદિતા શી રીતે થાય? માયાને વિષે સકળ કાર્યના પ્રાગભાવને અનાદિતા કહે તો તે સંભવે છે; કેમ કે માયા અનાદિ છે, પરંતુ માયાને વિષે કાર્યનો પ્રાગભાવ માનવો વ્યર્થ છે, તેમ સિદ્ધાંતમાં ઇષ્ટ પણ નથી. ઘટની ઉત્પત્તિ કપાલને વિષે થાય છે, અન્યને વિષે નહિ, તેમ જ પટની ઉત્પત્તિ તંતુને વિષે થાય છે, કપાલને વિષે નહિ એટલે ઘટનો પ્રાગભાવ કપાલને વિષે છે, તંતુને વિષે નથી, પટનો પ્રાગભાવ તંતુને વિષે છે, કપાલને વિષે નથી. જેનો જેને વિષે પ્રાગભાવ છે તેની તેને વિષે ઉત્પત્તિ થાય છે, અન્યને વિષે નહિ. સર્વને વિષે સર્વ કાર્યની ઉત્પત્તિની બુદ્ધિ ન થાય માટે પ્રાગભાવનો અંગીકાર છે.

નૈયાયિકો પ્રાગભાવનું મુખ્ય પ્રયોજન આ પ્રકારે કહે છે. ઘટ-પટાદિક જે છે તે તંતુ કપાલ આદિકનાં પરિણામ નથી; કપાલને વિષે ઘટનો આરંભ થાય છે, તંતુને વિષે પટનો આરંભ થાય છે અને ઘટપટાદિક હોય છે તે સમયે પણ કપાલ તંતુ આદિક પૂર્વની પેઠે જ વિદ્યમાન રહે છે. જો પરિણામવાદ માન્ય કરવા યોગ્ય હોય તે ઘટાકારને પ્રાપ્ત કર્યા પછી સ્વરૂપ થકી કપાલ રહે નહિ, તેમ જ પટાકા પ્રાપ્ત કર્યો પછી તંતુ રહે નહિ* આવો જે પરિણામવાદ તે તો ં નહિ; ત્યારે આરંભવાદ છે. કપાલ તેમ ને તેમ રહે છે અને ઘટન ઉત્પત્તિ થાય છે. ઘટ ઉત્પન્ન થઈ ગયા પછી પણ પૂર્વની સામગ્

* પરિણામનું એ જ સ્વરૂપ છે કે, કારણ પોતે કાર્યાકાર થાય છે. એને પરિણામ કહે છે. દૂધથી દહીં થાય છે ત્યારે દૂધ રહેતું નથી, દહીં તે દૂધ પરિણામ છે. આ પ્રકારે કેવળ અન્ય આકાર થયો તેને વિકૃત પરિણામ કહે છે સુવર્ણનાં કુંડલ, કટક આદિ થવા છતાં પણ સુવર્ણ બદલાતું નથી. એ પણ તો પરિણામ જ, છતાં તે અવિકૃત પરિણામ કહેવાય છે. અહીં જે અનુવાદ લખ્યે છે તે વિકૃત પરિણામ વિષે છે.

તેમની તેમ બની રહે છે. પરિણામવાદમાં તો કાર્યની ઉત્પત્તિ થતાં જ ઉપાદાનકારણ રહેતું નથી, કેમ કે પરિણામવાદમાં ઉપાદાનકારણ જ કાર્યરૂપને પ્રાપ્ત કરે છે, એટલે ઘટરૂપને પ્રાપ્ત કર્યો પછી ઘટની સામગ્રી જે કપાલ તે રહેતું નથી. આરંભવાદમાં તો ઉપાદાનકારણ પોતાના સ્વરૂપને ત્યજતું નથી, ઉપાદાનથી ભિન્ન કાર્યની ઉત્પત્તિ થાય છે ને ઉપાદાનકારણ સ્વસ્વરૂપે બન્યુ રહે છે. માટે ઘટની ઉત્પત્તિ થયા પછી પણ સામગ્રી જેમની તેમ રહે છે એટલે ઘટની ઉત્પત્તિ ફરી થવી જોઈએ. યદ્યપિ એક ઘટની ઉત્પતિ થયા પછી અન્ય ઘટની ઉત્પત્તિ થવામાં પ્રથમ ઘટ પ્રતિબંધક છે, ઘટથી નિરુદ્ધ કપાલને વિષે અન્ય ઘટની ઉત્પત્તિ થાય નહિ, તથાપિ પ્રથમ ઉત્પન્ન થયેલા ઘટની પુનઃ ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ. જો પ્રથમ ઉત્પત્તિની પુનઃ ઉત્પત્તિ માનીએ તો જેમ ઉત્પત્તિકાળને વિષે 'ઘટ ઊપજે છે' એવો વ્યવહાર થાય છે, તેમ ઉત્પત્તિકાળ પછીના કાળને વિષે પણ 'ઘટ ઊપજે છે' એવો વ્યવહાર થવો જોઈએ. સિદ્ધ ઘટનો જે આધાર કાળ તે ઘટની ઉત્પત્તિના કાળની પછીનો કાળ છે. સિદ્ધ ઘટના આધાર કાળને વિષે 'ઘટ ઉત્પન્ન થયો' એવો વ્યવહાર થાય છે. 'ઘટ ઊપજે છે' એવો વ્યવહાર તો એક ઉત્પત્તિક્ષણમાં જ થાય છે, ઘટના આધાર જે દ્વિતીયાદિક્ષણ તેને વિષે એવો વ્યવહાર થતો નથી; કેમ કે વર્તમાન ઉત્પત્તિવાળો ઘટ છે એવો અર્થ 'ઘટ ઊપજે છે' એમ કહેવાથી પ્રતીત થાય છે. 'ઘટ ઉત્પન્ન થયો' એમ કહેવાથી ભૂત ઉત્પત્તિવાળો ઘટ છે એ અર્થ પ્રતીત થાય છે. ઉત્પન્નની ઉત્પત્તિ માનીએ તો ઘટની સિદ્ધદશામાં પણ કોઈ ઉત્પત્તિ વર્તમાન રહેશે, માટે ઉત્પન્ન ઘટને વિષે પણ 'ઘટ ઊપજે છે' એવો વ્યવહાર જોઈએ. ઉત્પન્ન ઘટની પુનઃ ઉત્પત્તિ ન દેખવાથી, ઘટની ઉત્પત્તિની સામગ્રી નથી રહેતી એમ માનવું જોઈએ. બીજી સામગ્રી કપાલાદિક તે તો છે, પણ ઘટનો પ્રાગભાવ નથી, કેમ કે ઘટપ્રાગભાવનો ઘટની ઉત્પત્તિને ક્ષણે જ ધ્વંસ થયો છે. ત્યારે ઘટનો પ્રાગભાવ ઘટની ઉત્પત્તિનો કારણ છે, ને તેના અભાવને લીધે ઉત્પન્ન ઘટની પુનઃ ઉત્પત્તિ થતી નથી. પ્રાગભાવનું આ મુખ્ય પ્રયોજન છે.

ઘટાદિકના પ્રાગભાવનું પ્રથમ પ્રયોજન તે માયાને વિષે સંભવતું નથી. ઘટાદિકનું સાક્ષાત્ ઉપાદાન માયા નથી, કિંતુ કપાલાદિક છે. માયાને સર્વ પદાર્થોની સાક્ષાત્ ઉપાદાનતા સિદ્ધાંતપક્ષમાં માની છે, તોપણ કાર્યની ઉત્પત્તિમાં તે બીજાં કારણની ઉપેક્ષા કરતી નથી.

માયાને વિષે અદ્ભુત શક્તિ છે, એટલે પ્રાગભાવાદિરૂપ અન્ય કારણની અપેક્ષા રહેતી નથી. અને માયાને વિષે કોઈનો પણ પ્રાગભાવ નથી. કપાલને વિષે ઘટની જ ઉત્પત્તિ થાય છે, પટની નથી થતી, એમાં પ્રાગભાવને હેતુ માન્યો છે, તે પણ યોગ્ય નથી. કપાલને વિષે ઘટની કારણતા છે, પટની નથી. કારણતાનું જ્ઞાન અન્વયવ્યતિરેકથી થાય છે. કપાલનો અન્વય એટલે તેની સત્તા હોય તો ઘટનો અન્વય થાય છે. કપાલનો વ્યતિરેક કહેતાં અભાવ હોય તો ઘટનો અભાવ થાય છે. આમ કપાલના અન્વયવ્યતિરેકથી ઘટનો અન્વયવ્યતિરેક દીઠામાં આવે છે, પટનો દીઠામાં આવતો નથી; એટલે કપાલને વિષે ઘટની જ કારણતા છે, પટની નથી અને કપાલથી ઘટ જ થાય છે, પટાદિક થતાં નથી. આમ હોવાથી પટાદિકની વ્યાવૃત્તિને વાસ્તે ઘટનો કપાલને વિષે પ્રાગભાવ માનવો સંભવતો નથી. પ્રાગભાવનું જે મુખ્ય પ્રયોજન કહ્યું કે કપાલને વિષે ઘટની ઉત્પતિ થયા પછી પણ ઉત્પત્તિ થવા જશે, તે પણ પરિણામવાદમાં દોષરૂપ નથી; કેમ કે સ્વરૂપે રહેલાં કપાલ જ ઘટને ઉત્પન્ન કરે છે, કાર્યરૂપ થઈ ચૂકેલાં કપાલ ઘટ ઉત્પન્ન કરતાં નથી. આ પ્રકારે પરિણામવાદમાં પણ પ્રાગભાવ નિષ્ફળ છે.

પણ વધારે વિચાર કરતાં આરંભવાદમાં એ પ્રાગભાવ નિષ્ફળ છે. ઘટની ઉત્પત્તિ થયા પછી પુનઃ ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ, એમ કહેનારને પૂછવું જોઈએ કે, અન્ય ઘટની ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ કે જે ઘટ એ કપાલથી ઊપજ્યો છે તેની જ ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ? અન્ય ઘટની થવી જોઈએ એમ કહો તો તે સંભવતું નથી, કારણ કે જે કપાલથી જે ઘટ થાય છે તે કપાલને વિષે તે ઘટની કારણત છે, અન્ય ઘટની કારણતા અન્ય કપાલને વિષે છે, એટલે અન્ય ઘટની ઉત્પત્તિની પ્રાપ્તિનો સંભવ નથી. જો એમ કહો કે જે ઘટ પ્રથમ થયો તે જ ઊપજવો જોઈએ, તો તે પણ સંભવે નહિ; કેમ કે જ્યાં કપાલથી ઘટની ઉત્પત્તિ થાય છે ત્યાં પ્રથમ ઉત્પત્તિ અન્ય ઉત્પત્તિની પ્રતિબંધક છે, એટલે પુનઃઉત્પત્તિની પ્રતીતિ નથી; અર્થાત પ્રાગભાવ અહીં પણ નિષ્ફળ છે.

વળી ઉત્પત્તિના સ્વરૂપનો જ જો સૂક્ષ્મ વિચાર કરીએ તો પુનઃ ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ એ કથન જ વિરુદ્ધ છે. આદ્યક્ષણ સાથેના સંબંધને ઉત્પત્તિ કહે છે, ને ઘટનો આદ્યક્ષણ સાથે જે સંબંધ તે જ ઘટની ઉત્પત્તિ છે. ઘટાધિકરણક્ષણના ધ્વંસનો અનધિકરણ એવો જે ક્ષણ

તે ઘટનો આદ્યક્ષણ છે. ઘટના અધિકરણ તો અનંત ક્ષણ છે; પણ ઘટના અધિકરણ જે દ્વિતીયાદિ ક્ષણ તેને વિષે ઘટાધિકરણ જે પ્રથમ ક્ષણ તેનો ધ્વંસ રહે છે. પ્રથમ ક્ષણમાં ઘટાધિકરણક્ષણનો ધ્વંસ છે નહિ, એટલે ઘટાધિકરણ ક્ષણના ધ્વંસનો અનધિકરણ એવો જે ક્ષણ તે જ ઘટનો પ્રથમ ક્ષણ છે, તે ક્ષણ સાથે જે સંબંધ તે જ ઘટની ઉત્પત્તિ છે. દ્વિતીયાદિ ક્ષણને વિષે પ્રથમ ક્ષણ સાથે સંબંધ હોતો નથી, એટલે પ્રથમ ક્ષણને વિષે જ 'ઉત્પન્ન થાય છે' એવો વ્યવહાર થાય છે, દ્વિતીયાદિ ક્ષણમાં થતો નથી. આ પ્રકારે પ્રથમ ક્ષણસંબંધરૂપ જે ઉત્પત્તિ તે પુનઃ થવી જોઈએ એમ કહેવું એ 'મારી માતા વંધ્યા છે' એમ કહેવા સરખું છે; કેમ કે ઘટની ઉત્પત્તિથી જે ઉત્તર ક્ષણ તે બધા ઘટાધિકરણના ધ્વંસના અધિકરણ ક્ષણ જ થવાના, એટલે ઘટાધિકરણ ક્ષણના ધ્વંસનો અનધિકરણ ક્ષણ પુનઃ સંભવવાનો જ નહિ. આમ છે એટલે ઉત્પન્નની ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ એમ કહેવું તે વિરુદ્ધ છે. આ રીતે પ્રાગભાવ નિષ્ફળ છે. 'કપાલને વિષે સમવાય સંબંધથી ઘટ નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય સામયિકાભાવ જ સંભવે છે; અને 'કપાલને વિષે ઘટ થશે' એ પ્રતીતિનો વિષય પણ ઘટનો ભવિષ્યત્કાલ છે; પ્રાગભાવ તો અસિદ્ધ જ છે.

છતાં પોતાના શાસ્ત્રના સંસ્કારને લઈ નૈયાયિકો પ્રાગભાવને માને તોપણ તેમણે તેને સાદિ માનવો જોઈએ, અનાદિ સંભવતો નથી. અન્ય મતમાં તો અભાવમાત્રનો અધિકરણભેદથી ભેદ થાય છે. નૈયાયિકમતમાં અધિકરણભેદથી અભાવનો ભેદ નથી. પ્રતિયોગીભેદથી અભાવનો ભેદ છે; એટલે એક પ્રતિયોગિક અભાવ નાના અધિકરણમાં પણ એક જ કહેવાય છે. પરંતુ પ્રાગભાવ તો નૈયાયિકમતમાં પણ અધિકરણભેદથી ભિન્ન જ થાય છે, કેમ કે ઘટનો પ્રાગભાવ ઘટના ઉપાદાનકારણ કપાલને વિષે જ રહે છે, ને ત્યાં પણ જે ઘટ જે કપાલને વિષે ઉદ્ભવે તે ઘટનો તે જ કપાલને વિષે પ્રાગભાવ જ રહે છે, અન્ય ઘટનો પ્રાગભાવ અન્ય કપાલને વિષે રહે છે. આ રીતે જોતાં એક પ્રાગભાવ એક જ અધિકરણમાં રહે છે. કપાલાદિક જે પ્રાગભાવનાં અધિકરણ તે સાદિ છે, તો તેમાં રહેનારો પ્રાગભાવ અનાદિ શી રીતે હોય? જો અનાદિ તેમ સાદિ સર્વ અધિકરણોમાં રહેનાર પ્રાગભાવ એક જ હોય તો એને અનાદિ કહેવો એ સંભવે, પણ તેમ છે નહિ, એટલે કપાલમાત્રવૃત્તિ જે ઘટપ્રાગભાવ તેને અનાદિ કહેવો સંભવે નહિ. કદાપિ એમ કહો કે કપાલની ઉત્પત્તિપૂર્વે કપાલના અવયવોમાં ઘટનો પ્રાગભાવ રહે છે;

તેની પૂર્વે તે અવયવોના અવયવોમાં રહે છે, ને એમ અનાદિ જે પરમાણુ તેને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ અનાદિ જ છે, તો એ કહેવું પણ સંભવતું નથી. પોતાના પ્રતિયોગીના ઉપાદાનકારણ વિના અન્યને વિષે પ્રાગભાવ રહેતો નથી એવો નૈયાયિકોનો નિયમ છે. કપાલના અવયવ તો કપાલના ઉપાદાનકારણ છે, ઘટના નહિ, એટલે કપાલાવયવમાં કપાલનો જ પ્રાગભાવ સંભવે છે, ઘટનો પ્રાગભાવ તો કપાલમાં જ છે, કપાલાવયવમાં સંભવતો નથી. આ રીતે જોતાં પરમાણુ પણ કેવળ દ્વયણુકનું જ ઉપાદાનકારણ છે ને દ્વયણુકનો જ પ્રાગભાવ પરમાણુને વિષે સંભવે છે, દ્વયણુકથી આગળ જઈ ત્ર્યણુકથી ઘટ પર્યંતનો પ્રાગભાવ પરમાણુમાં સંભવતો નથી. જો પરમાણુને વિષે દ્વયણુક વિના અન્યનો પણ પ્રાગભાવ માનવામાં આવે તો પરમાણુથી પણ ઘટની ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ.

પરિણામવાદમાં તો કાર્યકારણનો અભેદ છે, એટલે દ્વયણુકથી તે અત્યાવયવી ઘટ પર્યંત કાર્યકારણની ધારાનો ભેદ નથી. તે મતાનુસાર તો પરમાણુ વિષે દ્વયણુકનો જે પ્રાગભાવ તે જ ઘટ પર્યંત કાર્યધારાનો પ્રાગભાવ કહી શકાય છે ને પરમાણુને વિષે ઘટાદિકનો પ્રાગભાવ કહેવો સંભવે છે. પણ આરંભવાદમાં કાર્યકારણનો આવો અભેદ છે નહિ, ઊલટો કાર્યકારણનો અત્યંત ભેદ છે, ત્યારે કપાલાવયવમાં, કોઈ રીતે પણ, ઘટનો પ્રાગભાવ કેમ સંભવે? તેમ જ પરમાણુને વિષે દ્વયણુકના કાર્યનો પ્રાગભાવ સંભવે નહિ. આ રીતે વિચારતાં સાદિ એવો કપાલાદિકને વિષે ઘટાદિકનો જે પ્રાગભાવ તેને અનાદિ કહેવો એ અસંગત છે.

૮૧ : અનંતધ્વંસાભાવનું ખંડન

એમ જ નૈયાયિક મતમાં પ્રધ્વંસાભાવ પણ પોતાના પ્રતિયોગીના ઉપાદાનકારણમાં જ રહે છે; એટલે ઘટનો ધ્વંસ કપાલમાત્રવૃત્તિ છે, તો તેને અનંત કહેવો એ અસંગત છે. ઘટધ્વંસનું અધિકરણ જે કપાલ તેના નાશથી ઘટધ્વંસનો નાશ થાય છે. ઘટધ્વંસનો નાશ માનવામાં નૈયાયિકો એવો દોષ બતાવે છે કે ઘટધ્વંસનો ધ્વંસ થાય તો ઘટનું ઉજ્જીવ થવું જોઈએ; કારણ કે પ્રાગભાવ અને પ્રધ્વંસાભાવનો જે અનાધારકાળ તે પ્રતિયોગીનો આધારકાળ છે એવો નિયમ છે. જે કાળે ઘટધ્વંસનો ધ્વંસ થશે તે કાળ ઘટધ્વંસનો અનાધાર થશે, તેમ

પ્રાગભાવનો પણ અનાધાર થશે, એટલે તે ઘટનો આધાર થવો જોઈશે. આમ વિચારતા સ્પષ્ટ થાય છે કે ધ્વસનો ધ્વસ માનતાં ઘટ દિક જે પ્રતિયોગી તેનું ઉજ્જીવન થવાનો પ્રસંગ આવશે આ દોષ અકિંચિત્કર છે, કેમ કે પ્રાગભાવને અનાદિ માનીએ અને ધ્વંસને અનત માનીએ તો જે નિયમને આધારે આ દોષ ઉપજાવ્યો તે નિયમ સિદ્ધ થાય, ને પુનઃ એ નિયમ માનીએ તો પ્રાગભાવની અનાદિતા અને ધ્વસની અનંતતા સિદ્ધ થાય. પણ સિદ્ધાતપક્ષમા પ્રાગભાવ સાદિ છે. એટલે પ્રાગભાવની ઉત્પત્તિથી પૂર્વેનો જે કાળ તે ઘટના પ્રાગભાવનો તથા ઘટના ધ્વસનો અનાધાર કાળ છે ઘટનો આધાર કાળ નથી; અથવા મુખ્ય સિદ્ધાતમાં સર્વથા પ્રાગભાવનો જ અંગીકાર નથી એટલે ઘટની ઉત્પત્તિ પૂર્વેનો કાળ ઘટના પ્રાગભાવનો અનાધારકાળ છે, ને ઘટના ધ્વસનો અનાધાર છે, ઘટરૂપ પ્રતિયોગીનો અનાધાર છે, ઘટરૂપ પ્રતિયોગીનો આધાર નથી. એટલે પ્રાગભાવનો અને ધ્વંસનો અનાધારકાળ પ્રતિયોગીનો આધારકાળ હોવો જોઈએ એ નિયમ સભવનો નથી. આમ હોવાથી ઘટધ્વસનો પણ ધ્વંસ થાય છે, ને ઉક્ત નિયમ અસિદ્ધ હોવાથી ઘટના ઉજ્જીવનનો પ્રસગ આવતો નથી.

૮૨ : અન્યોન્યાભાવ

એમ જ અન્યોન્યાભાવ પણ સાદિસાત અધિકરણને વિષે સાદિ સાંત છે ઘટમા પટનો અન્યોન્યાભાવ છે, તેનુ અધિકરણ ઘટ છે, તે સાદિ છે ને સાત છે, એટલે ઘટવૃત્તિપટ ન્યોન્યાભાવ સાદિસાત છે. અનાદિ અધિકરણને વિષે અન્યોન્યાભાવ અનાદિ છે, પણ અનાદિ હોઈને સાત છે, અનત નહિ. જેમ કે બ્રહ્મથી જીવનો ભેદ છે, તે જ જીવનો અન્યોન્યાભાવ છે; તેનું અધિકરણ બ્રહ્મ છે તે અનાદિ છે, એટલે બ્રહ્મને વિષે જીવનો ભેદ જે અન્યોન્યાભાવ તે અનાદિ છે. પણ બ્રહ્મ જ્ઞાનથી અજ્ઞાનનિવૃત્તિ દ્વારા ભેદનો અત થાય છે એટલે આ અન્યોન્યાભાવ સાત છે.

અનાદિ પદાર્થોની પણ જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ અદ્વૈતવાદમા ઇષ્ટ છે. એટલા જ માટે શુદ્ધ ચેતન, જીવ, ઈશ્વર, અવિદ્યા, અવિદ્યા અને ચેતનનો સંબધ, અને અનાદિનો પરસ્પરથી ભેદ, એ છ પદાર્થ અદ્વૈતમતમા સ્વરૂપથી જ અનાદિ કહ્યા છે, અને શુદ્ધ ચેતન વિનાના જે પાચ રહ્યા તેની જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ માની છે. આને વિષે આ પ્રકાર

ની શકા સભવે છે. જીવ અને ઈશ્વરને અદ્વૈતવાદમા માયિક એટલે માયાકાર્ય કહ્યા છે, તો જીવ અને ઈશ્વર માયાકાર્ય છતા અનાદિ છે એમ કહેવુ એ વિરુદ્ધ છે. આ શકાનુ સમાધાન આ પ્રમાણે છે. જીવ અને ઈશ્વર માયાના કાર્ય છે એવો માયિક પદનો અર્થ નથી, પણ માયાની સ્થિતિને આધીન જીવ ઈશ્વરની સ્થિતિ છે એટલો અર્થ છે. માયાની સ્થિતિ વિના જીવ ઈશ્વરની સ્થિતિ થતી નથી માટે તે માયિક છે અને માયાની પેઠે અનાદિ છે. આ પ્રકારે અનાદિ એવો અન્યોન્યાભાવ પણ સાત છે, અનત નથી.

એમ જ અત્યતાભાવ પણ આકાશાદિકની પેઠે અવિદ્યાનું કાર્ય છે ને વિનાશી છે એ પ્રકારે અદ્વૈતવાદમા અભાવમાત્ર વિનાશી છે, કોઈ અભાવ નિત્ય નથી વળી અદ્વૈતવાદમા અનાત્મપદાર્થમાત્ર માયાના કાર્ય છે, એટલે આત્મભિન્નને નિત્યતા સભવતી નથી. જેમ ઘટાદિક ભાવપદાર્થ માયાકાર્ય છે તેમ અભાવ પણ માયાકાર્ય જ છે.

અદ્વૈતવાદમા માયાને ભાવરૂપ કહે છે અને તેથી અભાવનુ ઉપાદાનકારણ માયા સભવતી નથી, કેમ કે ઉપાદાન તો કાર્યનુ સજાતીય હોવુ જોઈએ માયા અભાવની સજાતીય નથી, પણ માયા અને અભાવ ભાવત્વે કરીને વિજાતીય છે, કેમ કે માયાને વિષે ભાવત્વ છે ને અભાવને વિષે અભાવત્વ છે આમ છતા પણ અભાવમાત્રનુ ઉપાદાન માયા જ છે, કેમ કે અનિર્વચનીયત્વ, મિથ્યાત્વ, જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વ, અનાત્મત્વ ઇત્યાદિક ધર્મોથી માયા અને અભાવ સજાતીય છે ઉપાદાન અને કાર્ય તેની સજાતીયતા સર્વ ધર્મે કરીને હોવી જોઈએ એમ કહો તો તો ઘટ અને કપાલને વિષે પણ ઘટત્વ કપાલત્વ એ ધર્મ વિજાતીય હોવાથી કપાલ ઘટનુ ઉપાદાન થઈ શકશે નહિ પણ જેમ મૃન્મયત્વાદિક ધર્મોથી ઘટ અને કપાલ સજાતીય છે તેમ અનિર્વચનીયત્વાદિક ધર્મોથી અભાવ અને માયા પણ સજાતીય છે. આ રીતે અભાવ માત્ર માયાકાર્ય છે અને નથી નિત્ય છે

કોઈ અદ્વૈતવાદી ગ્રથકારો એક અત્યતાભાવને માને છે બધે અભાવને મિથ્યા કહે છે. ઘટનો પ્રાગભાવ કપાલને વિષે કહેવાય તે મિથ્યા છે, કેમ કે ઘટની ઉત્પત્તિના પૂર્વકાલના સબધી ... 'ઘટ થશે' એ પ્રતીતિના વિષય છે. ઘટનો પ્રાગભાવ ... તેમ મુદ્ગરાદિકથી ચૂર્ણ થયેલા કપાલ અથવા વિભાગ ... ભિન્ન એવો ઘટધ્વસ પણ અપ્રસિદ્ધ છે. તેમ જ ઘટ

તે જ ઘટનો સામયિકાભાવ છે; ઘટ હોય ત્યારે તો ભૂતલ ઘટસંબંધી છે, ઘટાસંબંધી નથી, એટલે સામયિકાભાવ પણ અધિકરણથી પૃથક્ નથી. એમ જ ઘટને વિષે પટનો જે ભેદ તેને ઘટવૃત્તિ અન્યોન્યાભાવ કહે છે, તે પણ ઉભયના અભેદના અત્યંતાભાવરૂપ છે. બે પદાર્થના અભેદના અત્યંતાભાવથકી ભિન્ન એવો અન્યોન્યાભાવ અપ્રસિદ્ધ છે. આ રીતે એક અત્યંતાભાવ જ અભાવરૂપે ઠરે છે, બાકી કોઈ અભાવ સ્વરૂપે સિદ્ધ થતા નથી.

અભાવનિરૂપણને વિષે આવા અનેક પ્રકાર છે, ગ્રંથવિસ્તારના ભયથી રીતિમાત્ર જણાવી વિરમવું પડે છે.

૮૩ : અભાવપ્રમા

અભાવના સ્વરૂપનું નિરૂપણ કર્યું, હવે તેને વિષે પ્રમાણ શું છે તે નિરૂપણ કરીએ છીએ. અભાવનું જ્ઞાન બે પ્રકારનું છે: એક ભ્રમરૂપ, બીજું પ્રમારૂપ. ભ્રમજ્ઞાન પણ પ્રમાની પેઠે પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ એવા ભેદથી બે પ્રકારનું છે. ઘટવાળા ભૂતલને વિષે ઇંદ્રિયનો સંયોગ થયા છતાં પણ કોઈ પ્રકારે ઘટની ઉપલબ્ધિ ન થાય, ત્યાં ઘટાભાવનો પ્રત્યક્ષ-ભ્રમ છે. પરંતુ વિષય વિના પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થતું નથી. અન્યથાખ્યાતિવાદીના* મતમાં તો ભ્રમપ્રત્યક્ષને વિષયની અપેક્ષા નથી; પણ અન્ય પદાર્થનું અન્યરૂપે જ્ઞાન થાય તેને અન્યથાખ્યાતિ કહે છે, એટલે જે પદાર્થનું અન્યરૂપે જ્ઞાન થાય તેની તો અપેક્ષા છે જ; કેમ કે રજ્જુનું સર્પત્વરૂપે કરીને જ્ઞાન થાય છે ત્યાં રજ્જુની અપેક્ષા છે. આમ છે તથાપિ અન્યથાખ્યાતિવાદી વિષયની અપેક્ષા નથી એમ કહે છે તેનું તત્ત્વ એમ છે કે વિષયનો આકાર જ્ઞાનમાં પ્રતીત થાય છે તે વિષયની અપેક્ષા નથી; કેમ કે રજ્જુસર્પભ્રમમાં સર્પનો આકાર ભાસે છે ત્યાં સર્પની અપેક્ષા નથી.

૮૪ : સિદ્ધાંતમત

સિદ્ધાંતમાં તો અનિર્વચનીયખ્યાતિ× માની છે. જ્યાં પ્રત્યક્ષભ્રમ થાય છે ત્યાં ભ્રમજ્ઞાનની પેઠે અનિર્વચનીય વિષયની પણ ઉત્પત્તિ થાય છે. એટલે વ્યાવહારિક ઘટવાળા ભૂતલને વિષે પ્રાતિભાસિક ઘટાભાવ અનિ-

* અન્યથાખ્યાતિનું નિરૂપણ આગળ આવશે.
× એનું સ્વરૂપ આગળ કહેવાશે.

વંચનીય ઊપજે છે. વ્યાવહારિક ઘટનો વ્યાવહારિક ઘટાભાવ સાથે વિરોધ છે, પ્રાતિભાસિક ઘટાભાવ સાથે વ્યાવહારિક ઘટનો વિરોધ નથી, એટલે વ્યાવહારિક ઘટવાળા ભૂતલને વિષે અનિર્વચનીય ઘટાભાવ અને તેનું અનિર્વચનીય જ્ઞાન ઉભયે ઊપજે છે. ત્યાં ઘટાભાવનો જે ભ્રમ તે પ્રત્યક્ષભ્રમ કહેવાય છે. કોઈ આંધળાને ઊલટું કહેવાથી, ઘટવાળા ભૂતલને વિષે પણ ઘટાભાવનું જ્ઞાન થાય તે અભાવનો પરોક્ષભ્રમ છે. પરોક્ષ જ્ઞાનને વિષે વિષયની અપેક્ષા નથી, કેમ કે અતીતનું તેમ અનાગતનું પણ પરોક્ષ જ્ઞાન તો થાય છે. એટલે અભાવનો જ્યાં પરોક્ષભ્રમ થાય ત્યાં પ્રાતિભાસિક અભાવની ઉત્પત્તિ થતી નથી, કેવળ અભાવાકાર વૃત્તિરૂપ જ્ઞાનની જ ઉત્પત્તિ થાય છે.

૮૫ : સિદ્ધાંતમાં અભાવભ્રમઆદિમાં અન્યથાખ્યાતિ

અથવા પરોક્ષભ્રમની પેઠે જ્યાં અભાવનો પ્રત્યક્ષભ્રમ હોય ત્ય પણ પ્રાતિભાસિક અભાવની ઉત્પત્તિ થતી નથી, અભાવનો ભ્રમ અન્ય થાખ્યાતિરૂપ જ છે; કેમ કે રજ્જુ આદિકને વિષે સર્પાદિ ભ્રમ તેને અન્યથાખ્યાતિરૂપ માનતાં આ પ્રકારે દોષ આવે છે,–રજ્જુને વિષે સર્પત્વધર્મની પ્રતીતિને અન્યથાખ્યાતિ કહે છે, તે સંભવે નહિ; કારણ કે ઇંદ્રિયનો સંબંધ રજ્જુ સાથે તથા રજ્જુત્વ સાથે છે, સર્પત્વ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ નથી, અને વિષય સાથે સંબંધ થયા વિના ઇંદ્રિયજન્યજ્ઞાન થતું નથી; એટલે રજ્જુની સર્પત્વધર્મે કરીને પ્રતીતિ થવારૂપ જે અન્યથાખ્યાતિ તે સંભવે નહિ. આ પ્રકારે પ્રત્યક્ષભ્રમસ્થળ ને વિષે અન્યથાખ્યાતિનો નિષેધ કરીને અનિર્વચનીયખ્યાતિ માની છે. તેની રીત આગળ કહીશું.

આવી વ્યવસ્થા છે ખરી, તોપણ જ્યાં અધિષ્ઠાન અને આરોપ્ય બન્નેમાં ઇંદ્રિયસંબંધ હોય ત્યાં ઉક્ત દોષ સંભવતો નથી એટલે સિદ્ધાંતગ્રંથોમાં પણ, તે સ્થાને અન્યથાખ્યાતિ જ લખી છે. પુષ્પના ઉપર મૂકેલા સ્ફટિકમાં રક્તતાનો પ્રત્યક્ષ ભ્રમ થાય છે. ત્યાં પુષ્પની રક્તતા સાથે પણ નેત્રનો સંયુક્તસમવાય અથવા સંયુક્તતાદાત્મ્યસંબંધ છે, ને સ્ફટિક સાથે નેત્રનો સંયોગસંબંધ છે; રક્તતા આરોપ્ય છે ને સ્ફટિક અધિષ્ઠાન છે; તથા પુષ્પની વ્યાવહારિક રક્તતા સ્ફટિકમાં પ્રતીત થાય છે, અનિર્વચનીય રક્તતાની સ્ફટિકમાં ઉત્પત્તિ થતી નથી; કેમ કે સર્પત્વની પેઠે રક્તતા સાથે નેત્રનો સંબંધ ન હોત તો વિષય સાથે

સબંધ વિના ઇંદ્રિયજન્યજ્ઞાન થાય નહિ એ દોષ લાગુ પડત, પણ નેત્ર સાથે રક્તતાનો સબંધ છે એટલે દોષનો સંભવ નથી આ પ્રકારે આરોપ્યનુ સાંનિધ્ય હોય ત્યાં તો અન્યથાખ્યાતિ જ સંભવે છે

એમ જ ઘટવાળા ભૂતલને વિષે ઘટાભાવભ્રમ થાય ત્યાં આરોપ્ય અને અધિષ્ઠાનનુ સંનિધાન હોવાથી, અધિષ્ઠાનની પેઠે આરોપ્ય સાથે પણ, ઇંદ્રિયનો સબંધ છે, અધિષ્ઠાન ભૂતલ છે, આરોપ્ય ઘટાભાવ છે તે જો કે ભૂતલને વિષે તો નથી તથાપિ ભૂતલવૃત્તિ જે ભૂતલત્વ તેને વિષે છે, ભૂતલવૃત્તિ જે રૂપસ્પર્શાદિ ગુણ છે તેમા ઘટાભાવ છે ભૂતલત્વની સાથે તથા ભૂતલના રૂપાદિક ગુણોની સાથે ઘટનો સંયોગ કદાપિ થાય નહિ, કેમ કે સંયોગ તો બે દ્રવ્યનો થાય છે, ને ઘટ દ્રવ્ય છે પણ ભૂતલત્વ દ્રવ્ય નથી, જાતિ છે, એટલે ઘટનો તેની સાથે સંયોગ સંભવે નહિ ભૂતલના રૂપસ્પર્શાદિ પણ દ્રવ્ય નથી, ગુણ છે, એટલે તેમની સાથે પણ ઘટનો સંયોગ સંભવે નહિ જેનો જેને વિષે સંયોગ સબંધ ન હોય તેનો તેને વિષે સંયોગસબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ થાય છે આ રીતે ભૂતલને વિષે સંયોગસબંધથી ઘટ હોય તથાપિ ભૂતલત્વમા તથા ભૂતળના ગુણોમા સંયોગસબંધથી ઘટ હોતો નથી તેથી તેમની વિષે સંયોગસબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ છે આ ઠેકાણે અધિષ્ઠાન ભૂતલ છે, અને આરોપ્ય ઘટાત્યંતાભાવ છે, તેનો ભૂતલ સાથે સ્વાધિકરણસમવાયસબંધ છે સ્વ કહીએ ઘટાત્યંતાભાવ તેનુ અધિકરણ ભૂતલત્વ તથા ભૂતલના રૂપાદિક તેનો સમવાય ભૂતલને વિષે છે ભૂતલનો ઘટાત્યંતાભાવ સાથે સ્વસમવેતવૃત્તિત્વ-સબંધ છે. સ્વ કહીએ ભૂતલ, તેને વિષે સમવેત કહીએ સમવાયસબંધથી રહેનાર ભૂતલત્વ, અને ગુણ, તેને વિષે વૃત્તિત્વ કહેતા આધેયતા અત્યંતાભાવની છે આ રીતે આરોપ્ય અને અધિષ્ઠાનનો પરસ્પર સબંધ હોવાથી તેમનુ સંનિધાન છે ત્યારે ભૂતલત્વવૃત્તિ તથા રૂપસ્પર્શાદિવૃત્તિ જે વ્યવહારિક ઘટાત્યંતાભાવ તેની ભૂતલને વિષે પ્રતીતિ હોવાથી અભાવનો ભ્રમ અન્યથાખ્યાતિરૂપ છે પ્રાતિભાસિક અભાવની ઉત્પત્તિ નિષ્પ્રયોજન છે આ પ્રકારે પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ એવા ભેદથી અભાવભ્રમ બે પ્રકારનો છે

એ જ રીતે અભાવપ્રમા પણ બે પ્રકારની છે: પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ. નૈયાયિકમતમાં તો ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનને અપરોક્ષ જ્ઞાન કહે છે, ને તેથી ભિન્ન જ્ઞાનને પરોક્ષ જ્ઞાન કહે છે. જ્યાં અભાવ સાથે ઇંદ્રિયનો વિશેષણતા સંબંધ અથવા સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ હોય ત્યાં અભાવની પ્રત્યક્ષ પ્રમા અને પરોક્ષ પ્રમા કહેવાય છે. ઉદાહરણ: શ્રોત્ર સાથે શબ્દાભાવનો વિશેષણતા સંબંધ છે. ત્યાં શબ્દાભાવની શ્રોત્ર-જન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા છે. એમ જ ભૂતલને વિષે ઘટભાવ હોય તો નેત્ર-સંબંધ ભૂતલ સાથે અભાવનો વિશેષણતાસંબંધ હોવાથી ઘટભાવની નેત્રજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા થાય છે. પરંતુ પુરુષશૂન્ય ભૂતલને વિષે જ્યાં સ્થાણુમાં પુરુષનો ભ્રમ થાય, ત્યાં પુરુષભાવ છે તેમ પુરુષાભાવ સાથે નેત્રનો સ્વસંબધવિશેષણતાસંબંધ પણ છે; છતાં પણ પુરુષાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી; એટલે એમ સમજાય છે કે, અભાવનું પ્રત્યક્ષ થવામાં ઇંદ્રિય કરણ છે, પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ સહકારી છે. જ્યાં સ્થાણુને વિષે પુરુષભ્રમ થાય ત્યાં પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ નથી, પણ પુરુષરૂપ પ્રતિયોગીનો ઉપલંભ કહેતાં તેનું જ્ઞાન છે. ઘટાદિક દ્રવ્યના ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ નેત્ર કરણ છે, પણ અંધકારમાં ઘટનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થતું નથી, એટલે નેત્રજન્ય ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહ-કારી છે, ને એથી જ અંધકારમાં ઘટ હોય ત્યાં નેત્રઇંદ્રિય છતાં, તેનો ઘટથી સંયોગ છતાં, ઘટનો આલોકસંયોગરૂપ સહકારી ન હોવા-થી, અંધકારસ્થ ઘટનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થતું નથી. ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં આલોક-સંયોગ સહકારી છે; ઇંદ્રિયથી આલોકનો સંયોગ હેતુ નથી, પણ વિષય સાથે આલોકનો સંયોગ હેતુ છે. એટલે પ્રકાશસ્થિત પુરુષને અંધકારસ્થ ઘટનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. એ ઠેકાણે ઇંદ્રિય સાથે તો આલોકસંયોગ છે, વિષય સાથે નથી. એમ જ અંધકારસ્થ પુરુષને પ્રકાશસ્થ ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં ઇંદ્રિય સાથે આલોકનો સંયોગ નથી, પણ વિષય સાથે છે. આ ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે કે, નેત્રજન્ય-જ્ઞાનમાં વિષય સાથે આલોકનો સંયોગ એ સહકારી છે; છતાં પણ જ્યાં ઘટના પૂર્વ દેશને વિષે આલોકસંયોગ હોય, અને પશ્ચિમ દેશને વિષે નેત્ર-સંયોગ હોય ત્યાં ઘટનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થતું નથી; પણ થવું તો જોઈએ; કેમ કે વિષય સાથે આલોકના સંયોગરૂપ સહકારી છે, અને સંયોગરૂપ વ્યાપારવાળી નેત્રઇંદ્રિય તે કરણ પણ છે. આ ઉપરથી

એમ નિયમ ઠરે છે કે, ઘટના જે દેશમાં નેત્રનો સંયોગ હોય તે જ દેશમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે. દીપસૂર્યાદિકની પ્રભાને આલોક કહે છે. જેમ દ્રવ્યના ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે, તેમ અભાવના પ્રત્યક્ષમાં ઇંદ્રિય કરણ છે, અને પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ સહકારી છે. આમ છે એટલે સ્થાણુને વિષે પુરુષભ્રમ થાય છે ત્યાં પુરુષાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. એમ જ જ્યાં ભૂતલને વિષે ઘટ હોય નહિ, ઘટસદૃશ અન્ય પદાર્થ હોય તેને વિષે ઘટભ્રમ થતો હોય, ત્યાં તે ભૂતલને વિષે ઘટાભાવ છે, ઘટાભાવની સાથે ઇંદ્રિયનો સ્વસંબંધ-વિશેષણતાસંબંધ પણ છે, કેમ કે ઘટનો તો ભ્રમમાત્ર જ છે, ઘટ છે નહિ, ઘટાભાવ છે, ને તેનો ભૂતલ સાથે વિશેષણતાસંબંધ છે. વળી તે તે ભૂતલ સાથે ઇંદ્રિયનો સંયોગ છે; એટલે ઇંદ્રિયસંબંદ્ધ ભૂતલની સાથે અભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે. ત્યારે સંબંધરૂપ વ્યાપારવાળું કરણ ઇંદ્રિય તો છે, પણ પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ જે સહકારી તે નથી; કેમ કે ઉપલંભ જે જ્ઞાન તે જ્ઞાનભ્રમ હોય કે પ્રમા હોય તેથી કાંઈ અંતર પડતું નથી. જ્યાં ઘટનો ભ્રમ હોય ત્યાં ઘટાભાવનો પ્રતિયોગી જે ઘટ તેનો અનુપલંભ નથી, પણ ભ્રમરૂપ ઉપલંભ અર્થાત્ જ્ઞાન છે. આ પ્રકારે અભાવપ્રત્યક્ષને વિષે ઇંદ્રિય કરણ છે અને પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ સહકારી છે.

કેવલપ્રતિયોગીના અનુપલંભને સહકારી કહીએ તો ચાલે નહિ, કેમ કે સ્તંભને વિષે પિશાચનો ભેદ પ્રત્યક્ષ છે, અને સ્તંભને વિષે પિશાચનો અત્યંતાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. આ સ્તંભ પિશાચ નથી એવો અનુભવ તો સર્વ કોઈને થાય છે, પણ સ્તંભને વિષે પિશાચ નથી એ અનુભવ થતો નથી. પ્રથમ અનુભવનો વિષય સ્તંભવૃત્તિ અન્યોન્યાભાવ છે, દ્વિતીય અનુભવનો વિષય પિશાચાત્યંતાભાવ છે. ઉભય અભાવનો પ્રતિયોગી જે પિશાચ તેનો અનુપલંભ છે, અને ઇંદ્રિયસંબંદ્ધ જે સ્તંભ તેને વિષે ઉભય અભાવ વિશેષણતાસંબંધથી રહેલા છે, એટલે પિશાચાન્યોન્યાભાવની પેઠે પિશાચાત્યંતાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. તેમ જ આત્માને વિષે સુખાભાવ દુઃખાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ધર્માભાવ અધર્માભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી, એ વાત સર્વને અનુભવસિદ્ધ છે. 'આ ક્ષણે મારામાં સુખ નથી,' 'આ ક્ષણે મારામાં દુઃખ નથી,' એ અનુભવ સર્વને થાય છે. એ અનુભવ ન્યાયમતમાં માનસપ્રત્યક્ષરૂપ છે. મનનો સુખાભાવ તથા દુઃખાભાવ સાથે સ્વસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધ

છે, કેમ કે સ્વ કહેતાં જે મન તેનાથી સંયુક્ત નામ સંયોગવાળો આત્મા તેને વિષે વિશેષણતાસંબંધથી સુખાભાવ દુઃખાભાવ રહે છે. તેમ જ ધર્માભાવ અધર્માભાવ સાથે પણ મનનો સ્વસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધ છે, તથાપિ તેમનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. 'મારે વિષે ધર્મ નથી, મારે વિષે અધર્મ નથી' એવો પ્રત્યક્ષ અનુભવ કોઈને થતો નથી. સુખાભાવ દુઃખાભાવનાં પ્રતિયોગી સુખદુઃખ છે, તેમનો જેમ અભાવકાળે અનુપલંભ હોય છે, તેમ જ ધર્માભાવ અધર્માભાવના પ્રતિયોગી ધર્મ અધર્મ તેમનો પણ અભાવકાળે અનુપલંભ હોય છે જ. આમ છે ત્યારે પ્રતિયોગિના અનુપલંભરૂપ સહકારી સહિત મનથી સુખાભાવ દુઃખાભાવનું જેમ પ્રત્યક્ષ થાય છે તેમ ધર્મઅધર્મરૂપ પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ સહકારી સહિત મનથી ધર્માભાવ અધર્માભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. એમ જ વાયુને વિષે રૂપાભાવ પ્રત્યક્ષ છે, ગુરુત્વાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. રૂપાભાવનું પ્રતિયોગી રૂપ છે, ગુરુત્વાભાવનું પ્રતિયોગી ગુરુત્વ છે. બન્નેનો વાયુને વિષે અનુપલંભ છે; નેત્રનો વાયુ સાથે સંયોગસંબંધ થાય છે, અને નેત્રસંયુક્ત વાયુમાં રૂપાભાવ ગુરુત્વાભાવ વિશેષણતાસંબંધથી રહે છે. એટલે સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધથી જેમ વાયુને વિષે રૂપાભાવનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે, તેમ ગુરુત્વાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ; કેમ કે સ્વસંબંદ્ધવિશેષણતાસંબંધ તો ગુરુત્વાભાવ સાથે પણ નેત્રનો છે. આ બધાં દૃષ્ટાંત ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે ઇંદ્રિયજન્ય એવા અભાવપ્રત્યક્ષમાં કેવળ અનુપલંભ સહકારી નથી. યોગ્યાનુપલંભ સહકારી છે. વાયુને વિષે જેમ રૂપનો અનુપલંભ છે તેમ ગુરુત્વનો પણ છે, પણ યોગ્યાનુપલંભ રૂપનો જ છે, ગુરુત્વનો નથી. પ્રત્યક્ષયોગ્યની અપ્રતીતિ તેને યોગ્યાનુપલંભ કહે છે. રૂપ પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે, પણ ગુરુત્વ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, કેમ કે ત્રાજવાંના ઊંચા નીચા થવાથી ગુરુત્વની તો અનુમિતિ થાય છે, કોઈ ઇંદ્રિયથી ગુરુત્વનું જ્ઞાન થતું નથી. આમ હોવાથી ગુરુત્વ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી એટલે તેનો અનુપલંભ યોગ્યાનુપલંભ નથી. એમ જ આત્માને વિષે સુખાભાવ દુઃખાભાવનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે. ત્યાં પ્રત્યક્ષયોગ્ય સુખનો અને પ્રત્યક્ષયોગ્ય દુઃખનો અનુપલંભ હોવાથી યોગ્યાનુપલંભરૂપ સહકારીનો સંભવ છે; પણ ધર્માભાવ અધર્માભાવનું આત્મામાં માનસપ્રત્યક્ષ થતું નથી; કેમ કે ધર્માધર્મનો અનુપલંભ છતાં તે અનુપલંભ યોગ્યાનુપલંભ નથી; ધર્માધર્મ પ્રત્યક્ષવેદ્ય નથી કેવળ શાસ્ત્રવેદ્ય છે.

એમ જ સ્તંભને વિષે પિશાચાત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી ત્યાં પણ પિશાચરૂપ પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ તો છે, પરંતુ પિશાચ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, એટલે યોગ્યાનુપલંભ નથી; કેમ કે પ્રત્યક્ષયોગ્ય પ્રતિયોગીના અનુપલંભને જ યોગ્યાનુપલંભ કહેવાય છે; પિશાચાત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગી જે પિશાચ તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી એટલે તેનો અનુપલંભ યોગ્યાનુપલંભ નથી.

આને વિષે શંકા છે. સ્તંભને વિષે પિશાચનો જે ભેદ તે પણ પ્રત્યક્ષ ન થવો જોઈએ; કેમ કે પિશાચાન્યોન્યાભાવ તે જ પિશાચભેદ છે, તેનો પ્રતિયોગી પિશાચ છે, ને તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોવ થી, યોગ્યાનુપલંભના અભાવને લીધે, પિશાચાત્યંતાભાવની પેઠે, પિશાચાન્યોન્યાભાવ પણ અપ્રત્યક્ષ થવો જોઈએ. કદાપિ સિદ્ધાન્તી આનું સમાધાન આ પ્રકારે કરશે. યોગ્યાનુપલંભનું સ્વરૂપ કહ્યું તેવું નથી; પ્રત્યક્ષયોગ્ય એવા અધિકરણને વિષે પ્રતિયોગીના અનુપલંભને યોગ્યાનુપલંભ કહેવાય છે, અને પ્રતિયોગી પોતે પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય કે ન હોય, પણ અભાવનું જે અધિકરણ તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય જોઈએ, ને તેને વિષે પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ જોઈએ. સ્તંભને વિષે જે પિશાચાન્યોન્યાભાવ તેનો પ્રતિયોગી પિશાચ છે; તે તો પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, અને તેને પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોવાની અપેક્ષા પણ નથી; પિશાચાન્યોન્યાભાવનું અધિકરણ જે સ્તંભ તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે એટલે યોગ્યાનુપલંભ છે જ; એટલે પિશાચના અન્યોન્યાભાવનું પ્રત્યક્ષ સ્તભને વિષે સંભવે છે. સિદ્ધાંતી આવું સમાધાન કરે તો તે સભવતું નથી; કેમ કે એમ માનતાં જે સિદ્ધ થશે તે આ પ્રમાણે થશે. અભાવનો પ્રતિયોગી પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય કે અયોગ્ય હોય, પણ અભાવનું અધિકરણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય અને તેને વિષે પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ હોય, એટલે તે યોગ્યાનુપલંભ કહેવાય અને તે અભાવપ્રત્યક્ષમાં સહકારી થાય, આવું માનીએ તો સ્તભને વિષે જે પિશાચાત્યંતાભાવ તે પણ પ્રત્યક્ષ થવો જોઈએ; તેમ જ આત્માને વિષે જે ધર્માભાવ અધર્માભાવ તે પણ પ્રત્યક્ષ થવા જોઈએ; કેમ કે સ્તભવૃત્તિ પિશાચાત્યંતાભાવનું અધિકરણ સ્તંભ છે, તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે, આત્મવૃત્તિ ધર્માભાવ અધર્માભાવનું અધિકરણ આત્મા પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે; માત્ર એટલો તફાવત છે કે, સ્તંભ બાહ્યેન્દ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષ

યેાગ્ય છે, એટલે સ્તંભને વિષે પિશાચાત્યંતાભાવનું બાહ્યેન્દ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ, આત્મા માનસપ્રત્યક્ષયેાગ્ય છે એટલે આત્માને વિષે ધર્માભાવ અધર્માભાવનું માનસપ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. વાયુને પણ જો પ્રત્યક્ષયેાગ્યતા માનીએ તેા વાયુવૃત્તિ ગુરુત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. વાયુને પ્રત્યક્ષયેાગ્યતા ન માનીએ તેા વાયુવૃત્તિ રૂપાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ ન થવું જોઈએ, અને વાયુને વિષે જે રૂપાભાવ તે પ્રત્યક્ષ છે એવેા સિદ્ધાન્ત છે, તેમ અનુભવથી પણ સિદ્ધ છે, જે વિષે આગળ સ્પષ્ટતા થશે. કદાપિ સિદ્ધાંતી એમ સમાધાન લાવે કે, યેાગ્યાનુપલંભ બે પ્રકારનેા છેઃ એક પ્રત્યક્ષયેાગ્ય પ્રતિયેાગીનેા અનુપલંભ તે યેાગ્યાનુપલંભ છે, ને બીજો પ્રત્યક્ષયેાગ્ય અધિકરણમાં પ્રતિયેાગીનેા અનુપલંભ તે યેાગ્યાનુપલંભ છે. અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમાં પ્રથમ અનુપલંભ સહકારી છે, એટલે અધિકરણ પ્રત્યક્ષયેાગ્ય હેાય કે અયેાગ્ય હેાય, પણ અત્યંતાભાવનેા જે પ્રતિયેાગી પ્રત્યક્ષયેાગ્ય હેાય તેનેા અનુપલંભ તે જ અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સહકારી છે. અન્યેાન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં બીજા પ્રકારનેા અનુપલંભ સહકારી છે; એટલે અન્યેાન્યાભાવનેા પ્રતિયેાગી પ્રત્યક્ષયેાગ્ય હેાય કે ન હેાય, પણ અધિકરણ પ્રત્યક્ષયેાગ્ય હેાય અને તેમાં પ્રતિયેાગીનેા અનુપલંભ હેાય એટલે તે અન્યેાન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સહકારી થાય છે. આમ છે એટલે કહીં પણ દેાષનેા અવકાશ નથી. સ્તંભને વિષે પિશાચાત્યંત ભાવનેા પ્રતિયેાગી જે પિશાચ, તે પ્રત્યક્ષયેાગ્ય નથી, એટલે સ્તંભવૃત્તિ પિશાચાત્યંતાભાવ અપ્રત્યક્ષ છે; સ્તંભવૃત્તિ પિશાચાન્યેાન્ય ભાવનું અધિકરણ સ્તંભ છે તે પ્રત્યક્ષ છે; એટલે સ્તંભને વિષે પિશાચાન્યેાન્યાભાવ પ્રત્યક્ષ છે. આત્મવૃત્તિ સુખાત્યંતાભાવ દુઃખાત્યંતાભાવનાં જે પ્રતિયેાગી સુખ અને દુઃખ તે માનસપ્રત્યક્ષયેાગ્ય છે; એટલે તેમના અત્યંતાભાવનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે. ધર્મ, અધર્મ પ્રત્યક્ષયેાગ્ય નથી, એટલે તેમના અત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. રૂપગુણ તેા પ્રત્યક્ષયેાગ્ય છે એટલે વાયુને વિષે રૂપાત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. ગુરુત્વગુણ પ્રત્યક્ષયેાગ્ય નથી, એટલે વાયુને વિષે ગુરુત્વાત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. આ પ્રકારે નિશ્ચય કરતાં એ પ્રકાર સિદ્ધ થયેા કે, અધિકરણને વિષે પ્રત્યક્ષયેાગ્યતા અને પ્રતિયેાગીનેા અનુપલંભ એ બે વાત અન્યેાન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સહકારી છે; અને પ્રતિયેાગીને વિષે પ્રત્યક્ષયેાગ્યતા અને પ્રતિયેાગીનેા અનુપલંભ એ બે વાત અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સહકારી છે. આવેા નિયમ સિદ્ધાંતી કહે તેા તે પણ સંભવતેા નથી. એનું કારણ એમ છે કે,

અન્યેાન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમા અધિકરણની યેાગ્યતા જો હેતુ હેાય તેા વાયુને વિષે રૂપવદ્ભેદનું× જે પ્રત્યક્ષ થાય છે તે ન થવું જોઈએ. 'વાયુ રૂપવાન્ નથી' એવુ પ્રત્યક્ષ સર્વને થાય છે, અને કહેવામા આવશે તે રીતિ અનુસાર એવુ પ્રત્યક્ષ સભવે છે, તે સ્થળે અન્યેાન્યાભાવનું અધિકરણ વાયુ છે, જે પ્રત્યક્ષયેાગ્ય નથી. વાયુને કદાપિ આગ્રહ કરીને પ્રત્યક્ષયેાગ્ય માનેા તેા વાયુને વિષે ગુરુત્વવદ્ભેદ તે પણ પ્રત્યક્ષ થવેા જોઈશે, પણ વાયુ 'ગુરુત્વવાન્ નથી' એવુ પ્રત્યક્ષ કેાઈને થતું નથી; કહેવામા આવશે તે રીતિ અનુસાર સંભવતું પણ નથી. સ્તભને વિષે પિશાચવદ્ભેદ અપ્રસિદ્ધ છે, ત્યા પણ, અન્યેાન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમા અધિકરણની પ્રત્યક્ષયેાગ્યતાને હેતુ માનતા પિશાચવદ્ભેદનું અધિકરણ જે સ્તભ તે પ્રત્યક્ષયેાગ્ય હેાવાથી પિશાચવદન્યેાન્યાભાવરૂપ જે પિશાચ વદ્ભેદ તે પ્રત્યક્ષ થવેા જોઈએ, પણ 'સ્તભ પિશાચવાન નથી' એવુ પ્રત્યક્ષ થતું નથી. આ પ્રકારે વિચારી જોતા, પ્રત્યક્ષયેાગ્ગ અધિકરણને વિષે પ્રતિયેાગીના અનુપલભરૂપ યેાગ્યાનુપલભ અન્યેાન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સહકારી છે એ નિયમ સભવતેા નથી તેમ જ અત્યતાભાવના પ્રત્યક્ષમા પ્રતિયેાગીની યેાગ્યતાને સહકારી માનતા જલપરમાણુને વિષે પૃથ્વીત્વાત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થવુ જોઈશે, કેમ કે જલપરમાણુવૃત્તિ પૃથ્વીત્વનેા જે અત્યતાભાવ તેનું પ્રતિયેાગી પૃથ્વીત્વ તેનું ઘટાદિકને વિષે ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે, એટલે તે પ્રતિયેાગી પ્રત્યક્ષયેાગ્ય છે એનેા ઉપલંભ એટલે એની પ્રતીતિ જલપરમાણુમા થતી નથી, એટલે અનુપલંભ છે. અને જલપરમાણુ સાથે નેત્રનેા સયેાગ થાય છે; એટલે જલપરમાણુવૃત્તિ પૃથ્વીત્વાત્યતાભાવ સાથે નેત્રનેા સ્વસંયુક્તવિશેષણતા-સબંધ પણ છે. જો એમ કહેા કે પરમાણુ નિરવયવ છે તેની સાથે નેત્રનેા સયેાગ સંભવે નહિ, કેમ કે સંયેાગ તેા પદાર્થના એકદેશમા થાય છે; અવયવને જ દેશ કહે છે, અને પરમાણુને અવયવરૂપ દેશ છે નહિ ત્યારે સમગ્ર પરમાણુ સાથે સયેાગ થાય છે એમ કહેશેા તેા સંયેાગનુ જે અવ્યાપ્યવૃત્તિ સ્વરૂપ તે નહિ રહે એકદેશમા હેાય, એકમા ન હેાય, તે અવ્યાપ્યવૃત્તિ કહેવાય. આમ છે એટલે પરમાણુ સાથે નેત્રનેા સયેાગ સંભવશે નહિ. આ વાત સભવતી નથી; કેમ કે જો પરમાણુનેા સયેાગ ન થનેા હેાય તેા દ્વયણુક થાય નહિ, પરમાણુને વિષે મહત્ત્વાત્યંતાભાવનુ ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે, તે પણ થાય નહિ;—

× રૂપવાળા પદાર્થોથી વાયુનેા ભેદ (=અન્યેાન્યાભાવ) છે એવુ પ્રત્યક્ષ-

પરમાણુમાં મહત્ત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે તે આગળ કહેવાશે. ત્યારે નેત્રસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધથી જેમ પરમાણુને વિષે મહત્ત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, તેમ જ નેત્રસંયુક્ત વિશેષણતાસંબંધથી પૃથ્વીત્વાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. નેત્રસંયુક્ત પરમાણુ સાથે, મહત્ત્વાભાવની પેઠે પૃથ્વીત્વાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે; પરમાણુનો સંયોગ વ્યાપ્યવૃત્તિ થાય છે એમ મંજૂષાની ટીકામાં લખ્યું છે: આમ છે એટલે જલપરમાણુને વિષે પૃથ્વીત્વાત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષની સામગ્રી હોવાથી તેનું પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ; પણ કહેવામાં આવશે તે રીતે જોતાં જલપરમાણુને વિષે પૃથ્વીત્વાત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. આ પ્રકારે સર્વ અભાવોના પ્રત્યક્ષમાં એકરૂપ યોગ્યાનુપલંભ સંભવતો નથી, તેમ અન્યોન્યાભાવ અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમાં ભિન્ન ભિન્ન રૂપવાળા યોગ્યાનુપલંભને પણ સહકારી કહેવો સંભવતો નથી.

આ શંકાનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે: योग्ये अनुपलम्भः योग्यानुपलम्भः (યોગ્યને વિષે અનુપલંભ તે યોગ્યાનુપલંભ) એમ સપ્તમીસમાસ કરીએ તો અધિકરણને વિષે પ્રત્યક્ષયોગ્યતા આવે અને ત્યાં યોગ્યાનુપલંભ સિદ્ધ થાય; યોગ્યનો અનુપલંભ એમ ષષ્ઠીસમાસ કરીએ તો પ્રતિયોગીમાં પ્રત્યક્ષયોગ્યતા આવે અને ત્યાં યોગ્યાનુપલંભ સિદ્ધ થાય. એક એક પ્રકારના યોગ્યાનુપલંભ માનવામાં દોષ બતાવ્યા. તેમ જ અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં અધિકરણયોગ્યતાનો સાધક સપ્તમીસમાસવાળો યોગ્યાનુપલંભ માનીએ, અને અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમાં પ્રતિયોગીની યોગ્યતાનો સાધક ષષ્ઠીસમાસવાળો યોગ્યાનુપલંભ સહકારી માનીએ, તો અભાવભેદથી ઉભયનો અંગીકાર પ્રાપ્ત થાય, પણ તેને વિષે એ દોષ બતાવ્યો ત્યારે અન્ય પ્રકારનો અનુપલંભ જ સહકારી હોવો જોઈએ; ત્યારે યોગ્યાનુપલંભ એ શબ્દમાં સપ્તમીસમાસ કે ષષ્ઠીસમાસ નથી, પણ 'નીલઘટ' એ શબ્દની પેઠે પ્રથમાસમાસ છે. તેની રીત આ પ્રકારની છે: नीलश्चासौ घटः (નીલ છે જે તે ઘટ) એમ વિગ્રહ કરતાં નીલઘટમાં જે પ્રથમાસમાસ છે તેને વ્યાકરણમાં કર્મધારય સમાસ કહે છે. જ્યાં કર્મધારય સમાસ હોય, ત્યાં પૂર્વપદાર્થનો ઉત્તરપદાર્થથી અભેદ પ્રતીત થાય છે. નીલઘટ એ સ્થાને કર્મધારય સમાસ માનતાં નીલપદાર્થનો ઘટપદાર્થથી અભેદ પ્રતીત થાય છે. એમ જ योग्यश्चासौ अनुपलम्भः योग्यानुपलम्भः (યોગ્ય જે અનુપલંભ તે યોગ્યાનુપલંભ) એમ કર્મ-

અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં અધિકરણની યોગ્યતા જો હેતુ હોય તો વાયુને વિષે રૂપવદ્ભેદનું× જે પ્રત્યક્ષ થાય છે તે ન થવું જોઈએ. 'વાયુ રૂપવાન્ નથી' એવું પ્રત્યક્ષ સર્વને થાય છે, અને કહેવામાં આવશે તે રીતિ અનુસાર એવું પ્રત્યક્ષ સંભવે છે, તે સ્થળે અન્યોન્યાભાવનું અધિકરણ વાયુ છે, જે પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી. વાયુને કદાપિ આગ્રહ કરીને પ્રત્યક્ષયોગ્ય માનો તો વાયુને વિષે ગુરુત્વવદ્ભેદ તે પણ પ્રત્યક્ષ થવો જોઈશે, પણ વાયુ 'ગુરુત્વવાન્ નથી' એવું પ્રત્યક્ષ કોઈને થતું નથી; કહેવામા આવશે તે રીતિ અનુસાર સંભવતું પણ નથી. સ્તંભને વિષે પિશાચવદ્ભેદ અપ્રસિદ્ધ છે, ત્યાં પણ, અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં અધિકરણની પ્રત્યક્ષયોગ્યતાને હેતુ માનતાં પિશાચવદ્ભેદનું અધિકરણ જે સ્તંભ તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોવાથી પિશાચવદન્યોન્યાભાવરૂપ જે પિશાચવદ્ભેદ તે પ્રત્યક્ષ થવો જોઈએ; પણ 'સ્તંભ પિશાચવાન નથી' એવું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. આ પ્રકારે વિચારી જોતાં, પ્રત્યક્ષયોગ્ગ અધિકરણને વિષે પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ યોગ્યાનુપલંભ અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સહકારી છે એ નિયમ સંભવતો નથી. તેમ જ અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમાં પ્રતિયોગીની યોગ્યતાને સહકારી માનતાં જલપરમાણુને વિષે પૃથ્વીત્વાત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થવું જોઈશે, કેમ કે જલપરમાણુવૃત્તિ પૃથ્વીત્વનો જે અત્યંતાભાવ તેનું પ્રતિયોગી પૃથ્વીત્વ તેનું ઘટાદિકને વિષે ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે, એટલે તે પ્રતિયોગી પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે એનો ઉપલંભ એટલે એની પ્રતીતિ જલપરમાણુમાં થતી નથી, એટલે અનુપલંભ છે, અને જલપરમાણુ સાથે નેત્રનો સંયોગ થાય છે; એટલે જલપરમાણુવૃત્તિ પૃથ્વીત્વાત્યંતાભાવ સાથે નેત્રનો સ્વસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધ પણ છે. જો એમ કહો કે પરમાણુ નિરવયવ છે તેની સાથે નેત્રનો સંયોગ સંભવે નહિ, કેમ કે સંયોગ તો પદાર્થના એકદેશમાં થાય છે; અવયવને જ દેશ કહે છે, અને પરમાણુને અવયવરૂપ દેશ છે નહિ. ત્યારે સમગ્ર પરમાણુ સાથે સંયોગ થાય છે એમ કહેશો તો સંયોગનું જે અવ્યાપ્યવૃત્તિ સ્વરૂપ તે નહિ રહે. એકદેશમાં હોય, એકમાં ન હોય, તે અવ્યાપ્યવૃત્તિ કહેવાય. આમ છે એટલે પરમાણુ સાથે નેત્રનો સંયોગ સંભવશે નહિ. આ વાત સંભવતી નથી; કેમ કે જો પરમાણુનો સંયોગ ન થતો હોય તો દ્વ્યણુક થાય નહિ; પરમાણુને વિષે મહત્ત્વાત્યંતાભાવનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે; તે પણ થાય નહિ;—

× રૂપવાળા પદાર્થોથી વાયુનો ભેદ (=અન્યોન્યાભાવ) છે એવું પ્રત્યક્ષ-

પરમાણુમાં મહત્ત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે તે આગળ કહેવાશે. ત્યારે નેત્રસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધથી જેમ પરમાણુને વિષે મહત્ત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, તેમ જ નેત્રસંયુક્ત વિશેષણતાસંબંધથી પૃથ્વીત્વાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. નેત્રસંયુક્ત પરમાણુ સાથે, મહત્ત્વાભાવની પેઠે પૃથ્વીત્વાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે; પરમાણુનો સંયોગ વ્યાપ્યવૃત્તિ થાય છે એમ મંજૂષાની ટીકામાં લખ્યું છે: આમ છે એટલે જલપરમાણુને વિષે પૃથ્વીત્વાત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષની સામગ્રી હોવાથી તેનું પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ; પણ કહેવામાં આવશે તે રીતે જોતાં જલપરમાણુને વિષે પૃથ્વીત્વાત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. આ પ્રકારે સર્વ અભાવોના પ્રત્યક્ષમાં એકરૂપ યોગ્યાનુપલંભ સંભવતો નથી, તેમ અન્યોન્યાભાવ અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમાં ભિન્ન ભિન્ન રૂપવાળા યોગ્યાનુપલંભને પણ સહકારી કહેવો સંભવતો નથી.

આ શંકાનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે: योग्ये अनुपलम्भः योग्यानुपलम्भः (યોગ્યને વિષે અનુપલંભ તે યોગ્યાનુપલંભ) એમ સપ્તમીસમાસ કરીએ તો અધિકરણને વિષે પ્રત્યક્ષયોગ્યતા આવે અને ત્યાં યોગ્યાનુપલંભ સિદ્ધ થાય; યોગ્યનો અનુપલંભ એમ ષષ્ઠીસમાસ કરીએ તો પ્રતિયોગીમાં પ્રત્યક્ષયોગ્યતા આવે અને ત્યાં યોગ્યાનુપલંભ સિદ્ધ થાય. એક એક પ્રકારના યોગ્યાનુપલંભ માનવામાં દોષ બતાવ્યા. તેમ જ અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં અધિકરણયોગ્યતાનો સાધક સપ્તમીસમાસવાળો યોગ્યાનુપલંભ માનીએ, અને અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમાં પ્રતિયોગીની યોગ્યતાનો સાધક ષષ્ઠીસમાસવાળો યોગ્યાનુપલંભ સહકારી માનીએ, તો અભાવભેદથી ઉભયનો અંગીકાર પ્રાપ્ત થાય, પણ તેને વિષે એ દોષ બતાવ્યો ત્યારે અન્ય પ્રકારનો અનુપલંભ જ સહકારી હોવો જોઈએ; ત્યારે યોગ્યાનુપલંભ એ શબ્દમાં સપ્તમીસમાસ કે ષષ્ઠીસમાસ નથી, પણ 'નીલઘટ' એ શબ્દની પેઠે પ્રથમાસમાસ છે. તેની રીત આ પ્રકારની છે: नीलश्चासौ घटः (નીલ છે જે તે ઘટ) એમ વિગ્રહ કરતાં નીલઘટમાં જે પ્રથમાસમાસ છે તેને વ્યાકરણમાં કર્મધારય સમાસ કહે છે. જ્યાં કર્મધારય સમાસ હોય, ત્યાં પૂર્વપદાર્થનો ઉત્તરપદાર્થથી અભેદ પ્રતીત થાય છે. નીલઘટ એ સ્થાને કર્મધારય સમાસ માનતાં નીલપદાર્થનો ઘટપદાર્થથી અભેદ પ્રતીત થાય છે. એમ જ योग्यश्चासौ अनुपलम्भः योग्यानुपलम्भः (યોગ્ય જે અનુપલંભ તે યોગ્યાનુપલંભ) એમ કર્મ-

ધારય સમાસ કરીએ તો યોગ્યાનુપલભ એ શબ્દમા યોગ્યપદાર્થનો અનુપલભ એ પદાર્થથી અભેદ પ્રતીત થાય છે. આમ છે એટલે અભાવના પ્રતિયોગી અને અધિકરણ ગમે તેવા હોય, તેમની યોગ્યતાનુ કામ નથી, અનુપલંભને વિષે યોગ્યતા જોઈએ જ્યા પ્રતિયોગીનો અનુપલભ યોગ્ય હોય, ત્યા અભાવનુ પ્રત્યક્ષ થાય છે, જ્યા પ્રતિયોગીનો અનુપલભ અયોગ્ય હોય ત્યા અભાવનુ પ્રત્યક્ષ થતુ નથી અનુપલભને વિષે યોગ્યતા કે અયોગ્યતા આ પ્રકારે હોય છે, ઉપલભના અભાવને અનુપલભ કહે છે, પ્રતીતિ, જ્ઞાન, ઉપલભ એ બધા પર્યાય શબ્દો છે, પ્રતિયોગીની પ્રતીતિનો અભાવ એ અનુપલભ શબ્દનો અર્થ છે, એટલે ઇદ્રિયથી ઘટાભાવના પ્રત્યક્ષમા ઘટની પ્રતીતિનો અભાવ સહકારી છે, ઘટાભાવનુ જ્ઞાન પ્રમારૂપ ફળ છે અને ઘટજ્ઞાનનો અભાવ ઘટ ભવપ્રમાનુ સહકારી કારણ છે એ જે ઘટાજ્ઞાનનો અભાવ તે યોગ્ય હોવો જોઈએ. ઘટજ્ઞાનાભાવને જ ઘટ નુપલભ કહીએ છીએ, એટલે એ અભાવરૂપ અનુપલભને વિષે અન્ય પ્રકારની યોગ્યતા તો સભવે નહિ, પણ જે અનુપલભનો ઉપલભરૂપ પ્રતિયોગી યોગ્ય હોય તે અનુપલભનાને યોગ્ય કહીએ છીએ, અને જે અનુપલભનો ઉપલભરૂપ પ્રતિયોગી અયોગ્ય હોય તે અનુપલભને અયોગ્ય કહીએ છીએ. આ ઉપરથી એટલુ સિદ્ધ થયુ કે યોગ્ય ઉપલભના અભાવરૂપ જે યોગ્યાનુપલભ તે સહકારી છે. આ રીતે અનુપલભની યોગ્યતા કહેવાનું પર્યવસાન ઉપલભની યોગ્યતાને વિષે થાય છે, એટલે ઉપલભને વિષે યોગ્યતા જોઈએ યોગ્ય ઉપલભનો અભાવ યોગ્યાનુપલભ કહેવાય છે, ને ઉપલભની યોગ્યતાનો વ્યવહાર અનુપલભને વિષે થાય છે. પ્રથમથી જ યોગ્ય ઉપલભના અભાવને યોગ્યાનુપલભ કહેતા લાઘવ છે, અને ઉપલભરૂપ પ્રતિયોગીદ્વારે અનુપલભને યોગ્ય કહેવો તે નિષ્ફળ છે; તોપણ વ્યાકરણની મર્યાદા પ્રમાણે યોગ્યાનુપલભ શબ્દનો અર્થ કરીએ ત્યારે યોગ્યતાની પ્રતીતિ અનુપલભને વિષે જ થાય છે, એટલે ઉપલભવૃત્તિ જે મુખ્ય યોગ્યતા તેનો અનુપલભને વિષે આરોપ કર્યો છે આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થયુ કે જ્યા પ્રતિયોગીના યોગ્ય ઉપલભનો અભાવ હોય ત્યા અભાવનુ પ્રત્યક્ષ થાય છે. જ્યા પ્રતિયોગીની સત્તાથી નિયમે કરીને પ્રતિયોગીના ઉપલભની સત્તા હોય ત્યા તે ઉપલભ યોગ્ય કહેવાય, ને તે ઉપલંભનો અભાવ જે અનુપલભ તે પણ યોગ્ય કહેવાય. જ્યા પ્રતિયોગી હોવા છતા પણ નિયમે કરીને પ્રતિયોગીનો ઉપલભ ન થાય ત્યા તે ઉપલભ અયોગ્ય છે, ને તેના અભાવ-

રૂપ અનુપલભ પણ અયોગ્ય કહેવાય છે. કેમ કે આલોકને વિષે ઘટની સત્તા હોય ત્યારે નિયમે કરીને ઘટનો ઉપલંભ થાય છે, એટલે એ સ્થાને ઘટનો ઉપલંભ યોગ્ય છે, ને તેનો અનુપલંભ પણ યોગ્ય છે. તેમ જ સંયોગસંબધથી જ્યાં પિશાચ હોય ત્યાં પિશાચસત્તાથી નિયમે કરીને પિશાચનો ઉપલભ થતો નથી, એટલે પિશાચનો ઉપલંભ અયોગ્ય છે, ને તેનો અભાવ જે પિશાચાનુપલંભ તે પણ અયોગ્ય છે આ પ્રકારે જે ઘટાનુપલંભ યોગ્ય છે તે ઘટાભાવના પ્રત્યક્ષને વિષે સહકારી છે. પિશાચાનુપલભ યોગ્ય નથી તો પિશાચાનુપલંભથી પિશાચાત્યતાભાવનુ પ્રત્યક્ષ થતું નથી. યદ્યપિ ઘટાભાવાધિકરણને વિષે ઘટની સત્તા તથા ઘટોપલભની સત્તા સંભવતી નથી, તથાપિ ઘટનો તથા ઘટોપલભનો એવો આરોપ થાય છે કે यदि भूतले घटः स्यात्तदा घटोपलम्भः स्यात्—જો ભૂતલ ઉપર ઘટ હોત તો ઘટોપલભ થાત; એટલે ઘટાભાવાધિકરણને વિષે પણ આરોપિત ઘટની સત્તા અને ઘટાનુપલભ હોવા છતા પણ આરોપિત ઘટોપલભની સત્તા સંભવે છે. આમ છે, એટલે નિષ્કર્ષાર્થ એ પ્રમાણે છે કે જ્યા અભાવના અધિકરણને વિષે પ્રતિયોગીનો આરોપ કરતા પ્રતિયોગીના ઉપલંભનો પણ આરોપ નિયમે કરીને થયા વિના રહે નહિ, ત્યા ઉપલંભ યોગ્ય છે, ને અનુપલભ પણ યોગ્ય છે, અને તે અધિકરણમા તે અભાવ પણ પ્રત્યક્ષ છે; જ્યા અભાવના અધિકરણને વિષે પ્રતિયોગીનો આરોપ કર્યા છતા નિયમે કરીને પ્રતિયોગીના ઉપલંભનો આરોપ થતો નથી ત્યા તે અભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. જેમ કે અંધકારમા ઘટાભાવ, જે પ્રત્યક્ષ નથી, કેમ કે અહી ઘટ હોય તો ઉપલંભ થયા વિના રહે નહિ એ પ્રકારે ઘટના આરોપ સાથે નિયમે કરીને ઘટોપલંભનો આરોપ ત્યા કરી શકાતો નથી, ને તેથી જ અંધકારમાં ઘટનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી, સ્તભને વિષે પિશાચનો ભેદ પ્રત્યક્ષ છે કેમ કે 'જો તાદાત્મ્યે કરીને સ્તભને વિષે પિશાચ હોત તો તેનો ઉપલંભ થાત' એ રીતે સ્તંભવૃત્તિ તાદાત્મ્યસંબધે કરીને પિશાચનો આરોપ કરતા પિશાચના ઉપલંભનો આરોપ નિયમે કરીને થાય છે. સ્તભને વિષે તાદાત્મ્યસબધથી તો સ્તભ પોતે છે, ને તેનો નિયમે કરીને ઉપલંભ થાય છે, તેમ જ પિશાચ પણ જો તાદાત્મ્યસંબધે કરીને સ્તભને વિષે હોય તો સ્તભની પેઠે તેનો પણ નિયમે કરીને ઉપલંભ થાય જ, એટલે તેવા ઉપલંભનો અભાવ હોવાથી સ્તભને વિષે તાદાત્મ્યસંબધે કરીને પિશાચ નથી. એટલે પિશાચનો સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્યસબધાવચ્છિન્ન અભાવ છે; તે અભાવને જ અન્યોન્યાભાવ કહે છે. સ્તભને વિષે

સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન પિશાચાત્યંતાભાવ તથા સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન પિશાચાત્યંતાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી, કેમ કે સ્તંભને વિષે, સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી જો પિશાચ હોત તો તેનો અવશ્ય ઉપલંભ થાત' એ પ્રકારે સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી પિશાચનો સ્તંભને વિષે આરોપ કરતાં પિશાચના ઉપલંભનો આરોપ થતો નથી. જ્યાં સ્મશાનમાં વૃક્ષાદિકને વિષે સંયોગસંબંધથી પિશાચ રહે છે અને પોતાના અવયવોને વિષે સમવાયસંબંધથી રહે છે ત્યાં પણ પિશાચનો ઉપલંભ થતો નથી. જો સ્તંભને વિષે સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી જે કાંઈ રહેતું હોય તે સર્વનો ઉપલંભ થતો હોય તો સ્તંભને વિષે સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી પિશાચનો આરોપ કરતાં પિશાચના ઉપલંભનો આરોપ થાય. પણ સ્તંભને વિષે દ્વયણુકાદિકનો સંયોગ છે, વાયુનો સંયોગ છે, અને દ્વયણુક તથા વાયુ સંયોગસંબંધથી સ્તંભવૃત્તિ છે. પણ તેમનો ઉપલંભ થતો નથી; એમ જ સમવાયસંબંધથી ગુરુત્વાદિક અપ્રત્યક્ષ ગુણો સ્તંભને વિષે રહે છે, તેમનો પણ ઉપલંભ થતો નથી. આમ છે એટલે સ્તંભને વિષે સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી પિશાચનો આરોપ કરતાં તેના ઉપલંભનો આરોપ બનતો નથી; અને સ્તંભને વિષે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન પિશાચાત્યંતાભાવ તથા સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન પિશાચાત્યંતાભાવ અપ્રત્યક્ષ છે. જ્યાં તાદાત્મ્યસંબંધથી પિશાચ હોય ત્યાં નિયમે કરીને, પિશાચનો ઉપલંભ થતો નથી; કેમ કે તાદાત્મ્યસંબંધથી તો પિશાચને વિષે પિશાચ છે, ને ઉપલંભ થતો નથી' એટલે તાદાત્મ્યસંબંધથી પિશાચનો આરોપ હોવા છતાં પણ, નિયમે કરીને, પિશાચના ઉપલંભનો આરોપ સંભવતો નથી. યદ્યપિ અત્યંતાભાવની રીત જ અન્યોન્યાભાવમાં પણ લાગુ થાય છે, તથાપિ એક અન્ય પ્રકારે ભેદ છે. સ્તંભને વિષે જે તાદાત્મ્યસંબંધથી હોય તેનો નિયમે કરીને ઉપલંભ થાય છે. સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધથી સ્તંભ જ છે, અન્ય કાંઈ નથી, અને સ્તંભનો નિયમે કરીને ઉપલંભ થાય છે. અન્ય કોઈ પદાર્થ સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધથી રહેતો હોય તો તેનો પણ સ્તંભની પેઠે ઉપલંભ થવો જોઈએ. એટલે તાદાત્મ્યસંબંધથી સ્તંભને વિષે પિશાચનો આરોપ કરતાં નિયમે કરીને તેના ઉપલંભનો આરોપ થાય છે. આ રીતે સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્યથી પિશાચનો આરોપ કરતાં, પિશાચોપલંભનો પણ આરોપ થાય છે; એટલે સ્તંભને વિષે પિશાચભેદ પ્રત્યક્ષ થાય છે. એ જ સ્તંભને વિષે પિશાચવત્‌નો ભેદ અપ્રત્યક્ષ છે, કેમ કે 'જો તાદાત્મ્યસંબંધે કરીને સ્તંભ પિશાચવત્ હોય તો

પિશાચત્વવે કરીને સ્તંભનો ઉપલંભ થાય.' એ પ્રકારે સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધે કરીને પિશાચવત્‌નો આરોપ કરતાં પિશાચવત્ત્વના ઉપલંભનો આરોપ સંભવતો નથી. પિશાચવત્ દૃષ્ટાદિને વિષે પિશાચવત્તાનો ઉપલંભ થતો નથી, એટલે સ્તંભમાં પણ પિશાચવત્તાનો ભેદ અપ્રત્યક્ષ છે, પિશાચના ભેદની પેઠે પ્રત્યક્ષ નથી. આ પ્રકારે બુદ્ધિમાન અનુભવથી જોઈ લેશે, જ્યાં પ્રતિયોગીના ઉપલંભનો આરોપ સંભવે ત્યાં અભાવ પ્રત્યક્ષ થાય છે.

૮૮ : ઉદાહરણ

'આત્માને વિષે જો સુખ કે દુઃખ હોત તો તેનો ઉપલંભ થાત' એ પ્રકારે આત્માને વિષે સુખદુઃખનો આરોપ કરતાં તેના ઉપલંભનો નિયમે કરીને, આરોપ થાય છે; કેમ કે સુખદુઃખ કોઈ વાર પણ અજ્ઞાત થતાં નથી, જ્ઞાન જ થાય છે, એટલે સુખદુઃખનો આરોપ થતાં તેના ઉપલંભનો પણ નિયમે કરીને આરોપ થાય છે. આમ છે એટલે આત્મવૃત્તિ સુખાભાવ દુઃખાભાવ પ્રત્યક્ષ છે. 'આત્માને વિષે ધર્મ કે અધર્મ હોત તો તેનો ઉપલંભ થાત' એ પ્રકારે ધર્માધર્મના આરોપથી તેના ઉપલંભનો આરોપ થતો નથી; કેમ કે ઉપલંભ એટલે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન, અને યદ્યપિ જ્ઞાન, પ્રતીતિ, ઉપલંભ, એ શબ્દો પર્યાય છે તેથી જ્ઞાનમાત્રનું જ નામ ઉપલંભ છે, તોપણ આ પ્રસંગે તો જે ઇંદ્રિયથી અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય તે ઇંદ્રિયથી જન્ય જે જ્ઞાન તેનું જ ઉપલંભ-શબ્દથી ગ્રહણ છે. જેમ કે સુખાભાવનું મનથી પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં સુખના આરોપથી સુખના ઉપલંભનો આરોપ કહેતાં માનસપ્રત્યક્ષનો આરોપ એમ જ અર્થ છે; વાયુમાં રૂપાભાવનું ચક્ષુથી પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં રૂપના આરોપથી તેના ઉપલંભનો આરોપ કહેતાં ચક્ષુથી પ્રત્યક્ષનો જ આરોપ સમજાય છે; તેમ જ અન્ય ઇંદ્રિયથી પણ જ્યાં અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં તે તે ઇંદ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષ જ ઉપલંભશબ્દના અર્થ-રૂપે જાણવું. ત્યારે ધર્મ અને અધર્મ તે તો કેવળ શાસ્ત્રવેદ્ય છે, તેનો ઉપલંભ એટલે તેનું ઇંદ્રિયજન્યજ્ઞાન કદાપિ સંભવે નહિ. એટલે ધર્મ-અધર્મના આરોપથી તેના ઉપલંભનો આરોપ સંભવતો નથી; અને ધર્માભાવ અધર્માભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. તેમ જ વાયુને વિષે ગુરુત્વાત્યંતા-ભાવ પ્રત્યક્ષ નથી, વાયુને વિષે રૂપાત્યંતાભાવ પ્રત્યક્ષ છે; કેમ કે વાયુને વિષે જો ગુરુત્વ હોત તો તેનો ઉપલંભ થાત. એ પ્રકારે ગુરુત્વનો

આરોપ કરતાં ગુરુત્વના ઉપલંભનો આરોપ સંભવતો નથી; કેમ કે જ્યાં પૃથ્વી અને જળને વિષે ગુરુત્વ છે ત્યાં પણ ગુરુત્વનો પ્રત્યક્ષરૂપ ઉપલંભ થતો નથી, કેવળ અનુમિતિથી ગુરુત્વનું જ્ઞાન થાય છે, એટલે ગુરુત્વના આરોપથી ઉપલંભનો આરોપ થતો નથી. આવા કારણથી વાયુને વિષે ગુરુત્વાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. જો વાયુમાં રૂપ હોત તો ઘટરૂપની પેઠે વાયુનો ઉપલંભ થાત, કેવળ રૂપનો જ ઉપલંભ ન થાત, સાથે વાયુનો પણ ઉપલંભ થાત; કેમ કે જે દ્રવ્યમાં મહત્ત્વ ગુણ હોય અને ઉદ્‌ભૂતરૂપ હોય તે દ્રવ્ય પ્રત્યક્ષ થાય છે. ને જે દ્રવ્યમાં મહત્ત્વ હોય છે તેનું રૂપ પ્રત્યક્ષ થાય છે. પરમાણુ અને દ્વ્યણુકમાં મહત્ત્વ નથી એટલે તેમનું રૂપ પ્રત્યક્ષ નથી. ત્ર્યણુકાદિરૂપ વાયુમાં તો મહત્ત્વ છે એટલે તેમાં રૂપ હોત તો દ્વ્યણુકાદિરૂપ વાયુનું પ્રત્યક્ષ થાત, અને તેના રૂપનું પણ પ્રત્યક્ષ થાત. આ રીતે પરમાણુ અને દ્વ્યણુકરૂપ વાયુને છોડી દઈ, દ્વ્યણુકાદિરૂપ વાયુને વિષે રૂપના આરોપથી રૂપના ઉપલંભનો આરોપ થાય છે, એટલે દ્વ્યણુકાદિરૂપ વાયુમાં રૂપાભાવ પ્રત્યક્ષ છે. પરમાણુ દ્વ્યણુકરૂપ વાયુમાં રૂપનો આરોપ કરતાં પણ, મહત્ત્વ ન હોવાથી, રૂપના ઉપલંભનો આરોપ નહિ થઈ શકે, અને રૂપાભાવ પ્રત્યક્ષ પણ નહિ થાય, તેમ જ જલપરમાણુને વિષે જે પૃથ્વીત્વાભાવ તે પ્રત્યક્ષ નથી; કેમ કે 'જલપરમાણુમાં પૃથ્વીત્વ હોત તો તેનો ઉપલંભ થાત' એ પ્રકારે પૃથ્વીત્વના આરોપથી તેના ઉપલંભનો આરોપ થઈ શકતો નથી. જો આશ્રય પ્રત્યક્ષ હોય તો જાતિ પ્રત્યક્ષ થાય, જલપરમાણુમાં જલત્વ છે તે જેમ પ્રત્યક્ષ નથી, તેમ જ આરોપિત જે પૃથ્વીત્વ તેના ઉપલંભનો આરોપ સંભવતો નથી; એટલે જલપરમાણુમાં પૃથ્વીત્વનો અભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. પરમાણુને વિષે મહત્ત્વનો અભાવ પ્રત્યક્ષ છે; કેમ કે પરમાણુને વિષે ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષની સામગ્રી ઉદ્‌ભૂતરૂપ છે, અને ત્વાચપ્રત્યક્ષની સામગ્રી ઉદ્‌ભૂતસ્પર્શ પણ છે, પરંતુ મહત્ત્વ નથી, એટલે પરમાણુનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી, તેમ જ પરમાણુમાં જે પ્રત્યક્ષયોગ્ય રૂપાદિગુણ તેનું પણ મહત્ત્વાભાવને લીધે પ્રત્યક્ષ થતું નથી, મહત્ત્વવાળા દ્રવ્યના જ રૂપાદિગુણ પ્રત્યક્ષ થાય છે. જો પરમાણુમાં મહત્ત્વ હોત તો પરમાણુનું પ્રત્યક્ષ થાત, તેમ પરમાણુના પ્રત્યક્ષયોગ્ય ગુણોનું પણ પ્રત્યક્ષ થાત. ઘટાદિકનું મહત્ત્વ પ્રત્યક્ષ છે, એટલે રૂપાદિકની પેઠે મહત્ત્વગુણ પણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે. આકાશાદિકમાં મહત્ત્વ તો છે; પરંતુ ઉદ્‌ભૂતરૂપ સમાનાધિકરણ જે મહત્ત્વ તેનું જ પ્રત્યક્ષ થાય છે, અને આકાશાદિકમાં ઉદ્‌ભૂતરૂપ નથી, એટલે તેમના મહત્ત્વનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી; તોપણ મહત્ત્વગુણ

પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે. આ રીતે પરમાણુને વિષે મહત્ત્વ વિના, પ્રત્યક્ષની અન્ય સામગ્રી તો છે, જો મહત્ત્વ હોત તો પરમાણુ અને તેના ગુણો સર્વનું પ્રત્યક્ષ થાત; એટલે પરમાણુમાં મહત્ત્વનો આરોપ કરવાથી તેના ઉપલંભનો આરોપ સંભવે છે. મહત્ત્વના આરોપથી કેવળ મહત્ત્વના જ ઉપલંભનો આરોપ થતો નથી, પણ પરમાણુના ઉપલંભનો તથા પરમાણુમાં સમવેત પ્રત્યક્ષયોગ્ય ગુણાદિકના ઉપલંભનો આરોપ થાય છે. જો પરમાણુમાં મહત્ત્વ હોય, તો પરમાણુનો ઉપલંભ થાય અને પરમાણુમાં સમવેત એવા પ્રત્યક્ષયોગ્ય ગુણોનો પણ ઉપલંભ થાય, તેમ જ પ્રત્યક્ષયોગ્ય જાતિ તથા ક્રિયાનો પણ ઉપલંભ થાય; પણ તે પરમાણુ આદિનો તો ઉપલંભ થતો નથી, તેથી પરમાણુમાં મહત્ત્વ નથી. આ રીતે પરમાણુમાં જે મહત્ત્વાભાવ તે પ્રત્યક્ષ છે. જે અધિકરણને વિષે જે અભાવના પ્રતિયોગીનો આરોપ કરતાં તેના ઉપલંભનો આરોપ થાય તે અધિકરણને વિષે તે અભાવ પ્રત્યક્ષ છે.

૮૯ : જે ઇંદ્રિયથી આરોપ તેથી પ્રત્યક્ષ

જે ઇંદ્રિયજન્ય ઉપલંભના આરોપનું પ્રત્યક્ષ થાય તે જ ઇંદ્રિયથી અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. ભૂતલ ઉપર ઘટ હોય તો નેત્રથી ઘટનો ઉપલંભ થવો જોઈએ, પણ ઉપલંભ થતો નથી, માટે ઘટ નથી. એ પ્રકારે જ્યાં નેત્રજન્ય ઉપલંભનો આરોપ હોય ત્યાં ઘટાભાવનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે. ભૂતલને વિષે ઘટ હોય તો ત્વગિન્દ્રિયથી ઘટનો ઉપલંભ થવો જોઈએ; એ પ્રકારે અંધને અથવા અંધકારને વિષે, ત્વગિન્દ્રિયજન્ય ઉપલંભનો આરોપ થાય ત્યાં ઘટાભાવનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે. આમ જે ઇંદ્રિયના ઉપલંભનો આરોપ થાય તે જ ઇંદ્રિયથી અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. વાયુને વિષે રૂપાભાવનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થતું નથી; કેમ કે વાયુમાં રૂપ હોત તો રૂપનો નેત્રઇંદ્રિયજન્ય ઉપલંભ થાત પણ ઉપલંભ થતો નથી, એટલે વાયુમાં રૂપ નથી. આ રીતે નેત્રઇંદ્રિયજન્ય રૂપોપલંભનો આરોપ થાય છે. વાયુમાં રૂપ હોત તો ત્વક્‌થી તેનો ઉપલંભ થાત, એ પ્રકારે ત્વગિન્દ્રિયજન્ય રૂપોપલંભનો આરોપ થતો નથી, કેમ કે રૂપસાક્ષાત્કારનો હેતુ તો કેવળ નેત્ર છે, ત્વક્ નથી. એમ જ રસનાઇંદ્રિયજન્ય રૂપોપલંભનો આરોપ પણ થતો નથી, એટલે રૂપાભાવનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ જ થાય છે. એમ જ મધુર દ્રવ્યને વિષે તિક્તરસાભાવનું રાસનપ્રત્યક્ષ જ થાય છે; કેમ કે સાકરમાં

તિક્તરસ હોત તો તેનો રસનેન્દ્રિયથી ઉપલંભ થાત, પણ ઉપલંભ થતો નથી, એટલે સાકરમાં તિક્તરસ નથી. આ રીતે સાકરના તિક્તરસના આરોપથી રસનજન્ય તિક્તરસોપલંભનો આરોપ થાય છે, અન્ય ઇંદ્રિયજન્ય ઉપલંભનો આરોપ થતો નથી, એટલે રસાભાવનું પ્રત્યક્ષ રસનેન્દ્રિયજન્ય જ થાય છે. એમ જ સ્પર્શાભાવનું પ્રત્યક્ષ પણ ત્વગિન્દ્રિયજન્ય જ થાય છે. અગ્નિમાં શીતસ્પર્શ હોત તો તેનો ત્વગિન્દ્રિયથી ઉપલંભ થાત, પણ અગ્નિમાં ત્વગિન્દ્રિયથી શીત સ્પર્શનો ઉપલંભ થતો નથી. આ પ્રકારે અગ્નિમાં શીતસ્પર્શના આરોપથી ત્વગ્જન્ય ઉપલંભનો આરોપ થાય છે એટલે સ્પર્શાભાવનું પ્રત્યક્ષ કેવળ ત્વગ્જન્ય જ છે. એમ જ પરમાણુને વિષે મહત્ત્વાભાવનું કેવળ ચાક્ષુપપ્રત્યક્ષ જ થાય છે; કેમ કે પરમાણુનો ભેદ મહત્ત્વ છે, અને પરિમાણ*ગુણનું જ્ઞાન ચક્ષુ તથા ત્વચા ઉભયથી થાય છે એ અનુભવસિદ્ધ છે; ઘટનું નાનાપણું કે મોટાપણું નેત્રથી તેમ ત્વચાથી જાણીએ છીએ; એટલે મહત્ત્વ ઉભય ઇંદ્રિયનો વિષય છે. તથાપિ અપકૃષ્ટતમ× મહત્ત્વનું જો ત્વચાથી જ્ઞાન થાય તો ત્ર્યણુકના મહત્ત્વનું ત્વચાથી જ્ઞાન થવું જોઈએ, એટલે અપકૃષ્ટતમ મહત્ત્વનું જ્ઞાન કેવળ નેત્રથી જ થાય છે. પરમાણુમાં પણ અપકૃષ્ટતમ મહત્ત્વનો જ આરોપ થશે, અને અપકૃષ્ટતમ મહત્ત્વનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ તો થતું નથી, ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે એટલે પરમાણુમાં મહત્ત્વનો આરોપ કરવાથી નેત્રજન્ય ઉપલંભનો જ આરોપ થાય છે. ને તેથી પરમાણુનો જે મહત્ત્વાભાવ તેનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ જ થાય છે, ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થતું નથી. જો પરમાણુમાં મહત્ત્વ હોત તો ત્ર્યણુકમહત્ત્વની પેઠે નેત્રથી તેનો ઉપલંભ થાત. એ પ્રકારે ચાક્ષુષ ઉપલંભનો આરોપ થાય છે, ત્વાચ ઉપલંભનો નહિ. આત્માને વિષે સુખાભાવાદિકનું માનસપ્રત્યક્ષ જ થાય છે, કેમ કે આત્મામાં સુખ હોત તો મનથી સુખનો ઉપલંભ થાત, સુખનો ઉપલંભ આ કાળે થયો નથી, એટલે આ કાળે આત્માને વિષે સુખ નથી. આ પ્રકારે આત્મામાં સુખના આરોપથી તેના માનસ ઉપલંભનો પણ આરોપ થાય છે, એટલે સુખાભાવનું માનસપ્રત્યક્ષ જ થાય છે. એમ જ દુઃખાભાવ, દ્વેષાભાવ, તેમનું પણ માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે. પરંતુ પોતાનાં સુખાદિકનો અભાવ પ્રત્યક્ષ છે, પારકાનાં સુખાદિકનો અભાવ

---

* મહત્ત્વ એ પરિમાણનો પ્રકાર છે એમ યાદ રાખવું.

× બહુ નાનામાં નાનું.

પ્રત્યક્ષ નથી, પણ તેનું તો શબ્દાદિકથી પરોક્ષ જ્ઞાન થાય છે; કેમ કે અન્યને સુખાદિક હોવા છતાં પણ તેનો ઉપલંભ બીજાને થતો નથી એટલે 'અન્યને સુખ હોત તો મને ઉપલંભ થાત' એ પ્રકારે અન્યવૃત્તિ સુખાદિકનાં, મારે વિષે ઉપલંભનો આરોપ થતો નથી. આમ છે એટલે અન્યવૃત્તિ સુખાદિકનો અભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. આ પ્રકારે પ્રતિયોગીના આરોપથી જ્યાં ઉપલંભનો આરોપ થાય ત્યાં અભાવ પ્રત્યક્ષ છે.

આવા ઉપલંભના અભાવરૂપ અનુપલંભને યોગ્યાનુપલંભ કહે છે. એટલે પ્રતિયોગીના આરોપથી જે ઉપલંભનો આરોપ થાય, ને તે ઉપલંભ જેનો પ્રતિયોગી હોય, તેને યોગ્યાનુપલંભ કહેવાય. આ પ્રકારે અર્થ કરવામાં કશો દોષ નથી. જે અધિકરણને વિષે જે પદાર્થનો ઇંદ્રિયજન્ય આરોપિત ઉપલંભ સંભવે તે અધિકરણમાં તે પદાર્થનો અભાવ પ્રત્યક્ષ છે. એકના એક પિશાચનો જ ભેદ સ્તંભને વિષે પ્રત્યક્ષ છે, પરમાણુને વિષે અપ્રત્યક્ષ છે; એટલે 'જે અધિકરણમાં' એમ કહ્યું. જે પદાર્થનો ઇંદ્રિયજન્ય આરોપિત ઉપલંભ સંભવે તેના અભાવને પ્રત્યક્ષ કહેત તો પિશાચનો ઇંદ્રિયજન્ય આરોપિત ઉપલંભ સ્તંભમાં છે; તેમ પરમાણુમાં પણ પિશાચભેદ પ્રત્યક્ષ થવા જશે; તેમ ન થાય માટે 'જે અધિકરણમાં' એમ સ્પષ્ટ રીતે લક્ષણમાં શબ્દો મૂકયા છે. સ્તંભ અધિકરણમાં ઉપલંભનો આરોપ થાય છે, પિશાચભેદ સ્તંભમાં જ પ્રત્યક્ષ છે; પણ પરમાણુમાં તો તાદાત્મ્યસંબંધથી પિશાચ હોય તો પણ, પરમાણુની પેઠે જ તેનો પણ ઉપલંભ સંભવતો નથી, એટલે પરમાણુમાં પિશાચભેદ પ્રત્યક્ષ નથી. 'જે પદાર્થનો' એમ કહેવામાં એ હેતુ છે કે વાયુમાં રૂપાત્યંતાભાવની પેઠે ગુરુત્વાત્યંતાભાવ પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. 'જે અધિકરણમાં ઇંદ્રિયજન્ય આરોપિત ઉપલંભ સંભવે તે અધિકરણમાં અભાવ પ્રત્યક્ષ થાય છે' એટલું જ યોગ્યાનુપલંભનું લક્ષણ કર્યું હોત તો વાયુ અધિકરણમાં રૂપનો ઇંદ્રિયજન્ય આરોપિત ઉપલંભ સંભવે છે, એટલે ગુરુત્વાભાવ પણ પ્રત્યક્ષ થશે, તે ન થાય માટે 'જે પદાર્થનો' ઉપલંભ સંભવે તેનો અભાવ પ્રત્યક્ષ થાય એમ લક્ષણમાં કહ્યું છે. એમ હોવાથી રૂપના આરોપિત ઉપલંભથી, વાયુમાં ગુરુત્વના અભાવ પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. આ રીતે જ્યાં પ્રતિયોગીનો જે ઇંદ્રિયજન્ય આરોપિત ઉપલંભ હોય તે ઇંદ્રિયથી ત્યાં અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. જ્યાં ઉક્ત પ્રકારે ઉપલંભ સંભવે નહિ ત્યાં અભાવનું જ્ઞાન પરોક્ષ રહે છે. આ પ્રકારનો નૈયાયિક મત છે.

આ ન્યાયમતાનુસાર અભાવપ્રત્યક્ષને વિષે ઇંદ્રિય કરણ છે, ઇંદ્રિયને વિષે વિશેષણતા તેમ જ ઇન્દ્રિયસંબંધને વિષે વિશેષણતા, એવો જે અભાવનો સંબંધ તે વ્યાપાર છે. અભાવની પ્રત્યક્ષપ્રમા ફળ છે. યોગ્યાનુપલંભ ઇંદ્રિયનું સહકારી કારણ છે, કરણ નહિ.

૯૦ : ન્યાયમતાનુસાર અભાવપ્રમાસામગ્રી

જેમ ઘટાદિકના ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહકારી કારણ છે, અને નેત્રઇંદ્રિય કરણ છે, તેમ અભાવના પ્રત્યક્ષમાં પણ યોગ્યાનુપલંભ સહકારી છે, પણ અભાવના ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહકારી નથી. અંધકારને વિષે ઘટાભાવનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે, ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થતું નથી અને આલોકમાં ઘટાભાવનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે, એટલે અન્વય અને વ્યતિરેકથી અભાવના ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષમા આલોકસંયોગને, સહકારી ગણવા જોઈએ, પણ ઘટના કારણમાં કુલાલપિતાની પેઠે આલોકસંયોગ અહીં અન્યથાસિદ્ધ છે. જેમ ઘટના કારણ કુલાલના સિદ્ધ થયા પછી કુલાલનો પિતા કારણસામગ્રીથી બાહ્ય છે ને ઘટનું કારણ કહેવાતો નથી, ઘટના કારણનું કારણ છે, તેમ અભાવપ્રત્યક્ષનું સહકારી કારણ યોગ્યાનુપલંભ છે, તેની સિદ્ધિથી અભાવપ્રત્યક્ષની કારણસામગ્રી-માંથી આલોકસંયોગ બાહ્ય રહી જાય છે; કેમ કે અનુપલંભનો પ્રતિ-યોગી જે ઉપલંભ તેનો જ્યાં આરોપ સંભવે તે અનુપલંભ યોગ્ય કહેવાય છે. ઘટના ચાક્ષુષ ઉપલંભનો આરોપ આલોકમાં જ થાય છે, અંધકારમાં થતો નથી, એટલે ઘટાભાવના ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષનું સહકારી કારણ જે યોગ્યાનુપલંભ તેનો સાધક આલોક છે, ઘટાભાવના ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષનું તે સાક્ષાત્કારણ નથી, ને તેથી કુલાલપિતાની પેઠે કારણસામગ્રીથી બાહ્ય છે, અર્થાત્ અન્યથાસિદ્ધ છે. જેમ કુલાલપિતા ઘટનું કારણ નથી, તેમ આલોકસંયોગ પણ અભાવના ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષનું કારણ નથી; ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષનું કારણ જે યોગ્યાનુપલંભ તેનો તે ઉક્ત રીતે સાધક છે.

પ્રાચીન ગ્રંથોમાં તો યોગ્યાનુપલંભ આ રીતે કહ્યો છે. જ્યાં પ્રતિયોગી બિના પ્રતિયોગીના ઉપલંભની સકળ સામગ્રી હોય પણ ઉપલંભ થાય નહિ, ત્યાં યોગ્યાનુપલંભ છે એમ માનવું; જેમ કે આલોકને વિષે ઘટ નથી ત્યાં યોગ્યાનુપલંભ છે જ, કેમ કે ઘટાભાવનો પ્રતિયોગી જે ઘટ તે નથી; ને તે નથી, પણ દ્રષ્ટાના નેત્રરૂપ જે ઘટનો ચાક્ષુષઉપલંભ તેની સામગ્રી જે આલોક-સંયોગ તે છે, એટલે યોગ્યાનુપલંભ છે. અંધકારમાં જ્યાં ઘટ નથી

ત્યાં યોગ્યાનુપલભ નથી, કેમ કે પ્રતિયોગીના ચાક્ષુષઉપલંભની જે સામગ્રી આલોકસંયોગ તેનો અભાવ છે. એમ જ સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્ય-સંબંધથી જે રહે તેના ઉપલંભની સામગ્રી સ્તંભવૃત્તિ ઉદ્‌ભૂતરૂપ અને મહત્ત્વ છે, એટલે સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધથી પિશાચનો અનુપલંભ યોગ્ય છે. સંયોગસંબંધથી જે સ્તંભવૃત્તિ હોય તેના ઉપલંભની સામગ્રી સ્તંભનાં ઉદ્‌ભૂતરૂપ તથા મહત્ત્વ નથી, પણ સંયોગસંબંધથી જે રહેનાર તેનાં ઉદ્‌ભૂતરૂપ અને મહત્ત્વ છે, ને તે પિશાચને નથી, એટલે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન પિશાચાત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગી જે પિશાચ તેના ઉપલંભની સામગ્રી પિશાચવૃત્તિ જે ઉદ્‌ભૂતરૂપ, તેનો અભાવ હોવાને લીધે, સંયોગસંબંધે કરીને પિશાચનો અનુપલંભ યોગ્ય ન કહેવાય. આ રીતે પ્રતિયોગી ન હોય, છતાં પ્રતિયોગીના ઉપલંભની સકળ સામગ્રી હોય અને ઉપલંભ થાય નહિ; તો તે અનુપલંભ યોગ્યાનુપલંભ કહેવાય ને તે અભાવપ્રત્યક્ષનો સહકારી કારણ છે. આમ જ્યાં યોગ્યાનુપલંભ થાય, અને ઇંદ્રિયનો અભાવ સાથે સંબંધ હોય, ત્યાં અભાવની ઇંદ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા થાય છે. જ્યાં યોગ્યાનુપલંભ ન હોય, ત્યાં અભાવનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થતું નથી, અનુમાનાદિ ક્રમથી પરોક્ષ જ્ઞાન થાય છે. નૈયાયિક રીતિથી અભાવપ્રત્યક્ષમાં યોગ્યાનુપલંભ સહકારી છે ને ઇંદ્રિય કરણ છે.

૯૧ : મીમાંસા–વેદાંત–ન્યાય

ભાટ્ટ(મીમાંસક)ના મતમાં, તથા અદ્વૈત મતમાં યોગ્યાનુપલંભ જ કરણ છે; અભાવજ્ઞાનમાં ઇન્દ્રિયની કરણતા નથી એ જ કારણથી અનુપલબ્ધિ નામે ભિન્ન પ્રમાણ ભટ્ટે માન્યું છે; અને તેને અનુસારે જ અદ્વૈત ગ્રંથોમાં પણ અભાવપ્રત્યક્ષને અર્થે અનુપલબ્ધિ નામે ભિન્ન પ્રમાણ માન્યું છે. અનુપલંભને જ અનુપલબ્ધિ કહે છે. જેમ નૈયાયિકોએ યોગ્યાનુપલંભને સહકારી માન્યો છે, તેમ જ યોગ્યાનુપલંભ ભાટ્ટ મતમાં તથા અદ્વૈત મતમાં પ્રમાણ છે. નૈયાયિક મતમાં અભાવપ્રત્યક્ષનાં કારણ ઇંદ્રિય અને યોગ્યાનુપલંભ બે છે; ઇંદ્રિય કરણ છે એટલે અભાવપ્રમાનું પ્રમાણ છે, અને અનુપલંભ તો અભાવપ્રમાનું સહકારી કારણ મનાય છે, કરણ નહિ; એટલે અનુપલંભ પ્રમાણ નથી, ભાટ્ટાદિ મતમાં તો અનુપલબ્ધિ જ પ્રમાણ છે.

જોકે અભાવપ્રમાની ઉત્પત્તિમાં અનુપલબ્ધિનો કહે

સંભવતો નથી, અને પ્રમાણ તો તે કહેવાય છે કે જે વ્યાપારવાળું પ્રમાનું કારણ હોય, ત્યારે અનુપલબ્ધિની પ્રમાણતા સંભવશે નહિ, તથાપિ વ્યાપારવાળા પ્રમાના કારણને જ પ્રમાણ કહેવાય એવું પ્રમાણ લક્ષણ તો નૈયાયિકો જ માને છે. ભાટ્ટાદિક તો સર્વે પ્રમાણનાં ભિન્ન ભિન્ન લક્ષણ આપે છે: કોઈમાં વ્યાપાર માને છે, કોઈમાં નથી માનતા, એટલે નિર્વાહ થાય છે. પ્રત્યક્ષપ્રમાનું વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ પ્રત્યક્ષપ્રમાણ કહેવાય છે; અનુમિતિપ્રમાનું વ્યાપારવાળું અસાધારણ-કારણ અનુમાન કહેવાય છે; શાબ્દીપ્રમાનું વ્યાપારવાળું અસાધારણ-કારણ શબ્દપ્રમાણ કહેવાય છે; એમ આ ત્રણ પ્રમાણનાં લક્ષણમાં તો 'વ્યાપાર'નો પ્રવેશ છે, અને તેમના નિરૂપણને સમયે તે તે સ્થાને વ્યાપારનો સંભવ પણ આપણે બતાવી આવ્યા. પણ ઉપમાન, અર્થાપત્તિ, અનુપલબ્ધિ એ ત્રણનાં લક્ષણમાં 'વ્યાપાર'નો પ્રવેશ નથી. ઉપમિતિના અસાધારણ કારણને ઉપમાન પ્રમાણ કહે છે; ઉપપાદક કલ્પનાનો અસાધારણ હેતુ જે ઉપપાદ્યની અનુપપત્તિનું જ્ઞાન તે અર્થાપત્તિપ્રમાણ કહેવાય છે; અભાવની પ્રમાનું અસાધારણ કારણ અનુપલબ્ધિપ્રમાણ કહેવાય છે; યદ્યપિ અભાવનું પરોક્ષ જ્ઞાન પણ અનુમાનાદિકથી થાય છે એ પહેલાં જ કહી આવ્યા છીએ ને તેથી અનુપલબ્ધિના લક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ અભાવજ્ઞાનનાં જનક જે અનુમાનાદિક તેને વિષે થવાનો સંભવ છે, તથાપિ અનુમાનાદિક તો ભાવ અને અભાવની પ્રમાનાં સાધારણ કારણ છે, અભાવ એકલાની જ પ્રમાનાં અસાધારણ કારણ નથી અને અનુપલબ્ધિથી તો કેવળ અભાવનું જ જ્ઞાન થાય છે, એટલે અભાવપ્રમાનું અસાધારણ કારણ અનુપલબ્ધિ-પ્રમાણ જ છે, અન્ય નથી. આ પ્રકારે આ ત્રણ પ્રમાણોના લક્ષણમાં વ્યાપારનો પ્રવેશ નથી, ને તેથી એ ત્રણમાં વ્યાપારની અપેક્ષા નથી. અનુપલબ્ધિપ્રમાણથી અભાવનું જ્ઞાન થાય તે પરોક્ષ થાય છે. જેટલે ઠેકાણે નૈયાયિકો અભાવ જ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય કહે છે તેટલે ઠેકાણે તે જ્ઞાન અનુપલબ્ધિજન્ય છે, કેમ કે નૈયાયિક મતમાં પણ અભાવ જ્ઞાનનું સહકારી કારણ અનુપલબ્ધિ છે. નૈયાયિક જે યોગ્યાનુપલબ્ધિને ઇંદ્રિયની સહકારી માને છે તે જ યોગ્યાનુપલબ્ધિ ભાટ્ટાદિ મતમાં, કાંઈ પણ ભેદ વિના, સ્વતંત્ર પ્રમાણ છે—નૈયાયિક મતમાં અભાવ પ્રમાનું પ્રમાણ ઇંદ્રિય છે, વેદાંત મતમાં અનુપલબ્ધિ છે. વેદાંત મતમાં અનુપલબ્ધિજન્ય અભાવપ્રમાનું જ્ઞાન પણ નૈયાયિક મતની પેઠે પ્રત્યક્ષ જ છે, પરોક્ષ નથી.

૯૨ : વેદાંતરીતિથી ઇંદ્રિયઅજન્ય પ્રત્યક્ષ

એવી શંકા ઉદ્ભવે છે કે પ્રત્યક્ષ તેા જે ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાન હેાય તે જ થાય છે, અભાવ જ્ઞાનને ઇંદ્રિયજન્યતાનેા નિષેધ કર્યો છતાં પ્રત્યક્ષતા કહી તે કેમ બને? એનું સમાધાન એ પ્રમાણે છે કે, જો ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાન જ પ્રત્યક્ષ થતું હેાય તેા ઈશ્વરનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ ન થવું જોઈએ; કેમ કે ન્યાયમતમાં ઈશ્વરનું જ્ઞાન નિત્ય છે એટલે ઇંદ્રિયજન્ય નથી; વેદાંતમતમાં પણ ઈશ્વરજ્ઞાન માયાની વૃત્તિરૂપ છે, ઇંદ્રિયજન્ય નથી; વળી અન્ય ગ્રંથેામાં ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનને જ પ્રત્યક્ષતા માનવામાં અનેક દૂષણ કહેલાં છે; એટલે ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાન જ પ્રત્યક્ષ થાય એવેા નિયમ નથી. પ્રમાણચેતન સાથે વિષયચેતનનેા અભેદ થાય તે જ્ઞાન પ્રચક્ષ થાય છે. જ્યાં વિષય સન્મુખ હેાય ત્યાં ક્યાંક તેા ઇંદ્રિય અને વિષયના સંબંધથી ઇંદ્રિય દ્વારા અંતઃકરણની વૃત્તિ ઘટદેશમાં જાય છે, જઈ ને ઘટસમાનાકાર થઈ, ઘટમાં વૃત્તિ મળે છે. એ સ્થાને વૃત્તિઅવચ્છિન્ન જે ચેતન તે પ્રમાણચેતન કહેવાય છે અને વિષયમાં રહેલું જે ચેતન તે વિષયચેતન કહેવાય છે. પ્રમાણચેતન અને વિષયચેતન સ્વરૂપથી તેા સર્વદા એક જ છે, ઉપાધિભેદથી ચેતનનેા ભેદ થાય છે. ઉપાધિ પણ ભિન્ન દેશમાં હેાય તેા ઉપહિતનેા ભેદ થાય છે. એક દેશમાં હેાય તેા ઉપહિતનેા ભેદ થતેા નથી. જેમ કે ઘટ અને ઘટનું રૂપ એક દેશમાં છે ત્યાં ઘટરૂપેાપહિત આકાશ અને ઘટેાપહિત આકાશ એક જ છે; મઠની અંદર ઘટ હેાય ત્યાં પણ ઘટેાપહિત આકાશ મઠાકાશથી ભિન્ન નથી. મઠાકાશ ઘટાકાશથી ભિન્ન પણ છે; કેમ કે ઘટશૂન્ય દેશમાં પણ મઠ તેા છે, તથાપિ મઠશૂન્ય દેશમાં ઘટ નથી એટલે મઠાકાશથી ઘટાકાશ ભિન્ન નથી. આમ જોતાં વૃત્તિ અને વિષય ભિન્ન દેશમાં હેાય તેા તેા વૃત્ત્યુપહિત ચેતન અને વિષય–ઉપહિત ચેતન ભિન્ન થાય, પણ વૃત્તિ જ વિષય દેશમાં હેાય ત્યારે વિષયચેતન પણ વૃત્તિચેતન થાય છે, ને વિષયચેતનનેા વૃત્તિચેતનથી ભેદ રહેતેા નથી, પણ અભેદ થાય છે. જો કે વિષયદેશમાં વૃત્તિ જાય ત્યારે દ્રષ્ટાના શરીરની અંદરના અંતઃકરણથી તે વિષય પર્યંત વૃત્તિનેા આકાર થાય છે, ને વિષયદેશથી બહાર પણ વૃત્તિનું સ્વરૂપ હેાવાથી વિષયચેતનથી ભિન્ન પણ વૃત્તિચેતન છે, તથાપિ તે કાળે વૃત્તિથી ભિન્ન દેશને વિષે વિષય નથી, એટલે વિષયચેતનનેા વૃત્તિચેતનથી અભેદ કહીએ છીએ. અને

ઉભયનો અભેદ ક્યાંક લખ્યો હોય તો તેનો અભિપ્રાય એવો જાણવો કે જેટલો વૃત્તિભાગ ઘટદેશમાં છે તેટલા વૃત્તિભાગથી ઉપહિત ચેતન ઘટચેતનથી પૃથક્ નથી. આ પ્રકારે જ્યાં વિષયચેતનનો વૃત્તિચેતન સાથે અભેદ થાય ત્યાં જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ જાણવું.

૯૩ : પ્રત્યભિજ્ઞા અને અભિજ્ઞા, પ્રત્યક્ષ અને સ્મૃતિ આદિ પરોક્ષ જ્ઞાનનો નિર્ણય

વિષયચેતનનો વૃત્તિચેતન સાથે અભેદ ન થાય તે જ્ઞાનને પરોક્ષ કહીએ છીએ. સંસ્કારજન્ય સ્મરણરૂપ અંતઃકરણવૃત્તિ શરીરની અંદર જ થાય છે. તેનો વિષય તો દેશાંતરને વિષે હોય છે અથવા નષ્ટ પણ થઈ ગયો હોય છે, એટલે વિષયચેતનનો વૃત્તિચેતન સાથે અભેદ ન થવાથી સ્મૃતિજ્ઞાન પરોક્ષ છે. જે પદાર્થના પૂર્વ અનુભવના સંસ્કાર હોય અને ઇંદ્રિયનો સંયોગ થતાં 'તે જ આ' એવું જ્ઞાન થાય, તેને અભિજ્ઞાજ્ઞાન કહે છે. એમાં પણ ઇંદ્રિયજન્યવૃત્તિ વિષયદેશમાં જાય છે, એટલે વિષયચેતનનો વૃત્તિચેતન સાથે અભેદ થવાથી પ્રત્યભિજ્ઞા-જ્ઞાન પણ પ્રત્યક્ષ જ થાય છે. કેવળ ઇંદ્રિયજન્યવૃત્તિ હોય ત્યાં તો 'આ' એટલું જ પ્રત્યક્ષ થાય છે ને તેને અભિજ્ઞા કહે છે; પણ મુખ્ય સિદ્ધાંતમાં તો પૂર્વ અનુભૂતનું 'તે જ આ' એવું જ્ઞાન પણ 'તે' એ અંશે સ્મૃતિરૂપ હોવાથી પરોક્ષ છે, અને 'આ' એ અંશે પ્રત્યક્ષ છે; એટલે 'તે આ' એ જ્ઞાનમાં કેવળ પ્રત્યક્ષત્વ નથી પણ અંશભેદ-થી પ્રત્યક્ષત્વ પરોક્ષત્વ બે ધર્મ છે.

કેવળ સંસ્કારજન્યવૃત્તિ હોય તેનો આકાર 'તે' એટલો જ થાય છે; એને જ સ્મૃતિ કહે છે. જે પદાર્થનું પૂર્વ ઇંદ્રિયથી અથવા અનુ-માનાદિકથી જ્ઞાન થયેલું હોય તેની સ્મૃતિ થાય છે. એટલે સ્મૃતિજ્ઞાનમાં પૂર્વ અનુભવ કરણ છે અને અનુભવજન્ય સંસ્કાર વ્યાપાર છે; કેમ કે જે પદાર્થનું પૂર્વજ્ઞાન હોય તેનો, વર્ષના અંતરાય પછી સ્મૃતિ થાય ત્યાં સ્મૃતિના અવ્યવહિત પૂર્વકાળને વિષે અનુભવ નથી, અને હેતુ તો તે જ થાય છે કે જે અવ્યવહિત પૂર્વકાળમાં હોય, એટલે પૂર્વ અનુભવ સ્મૃતિનું સાક્ષાત્કારણ થઈ શકતો નથી, કોઈક દ્વારા તેને કારણ કહેવો જોઈએ. આમ છે ત્યારે આ પ્રમાણે માનવું યોગ્ય છે. જે પદાર્થનો પૂર્વ અનુભવ થયો નથી તેની તો સ્મૃતિ થતી નથી, જો પૂર્વ અનુભવ સ્મૃતિનું કારણ ન હોય તો જેનો અનુભવ નથી થયો તેની પણ સ્મૃતિ

થવી જોઈએ, જે થતી નથી. આમ જોતાં સ્મૃતિનો પૂર્વ અનુભવ સાથે અન્વયવ્યતિરેક છે: પૂર્વ અનુભવ હોતાં સ્મૃતિ હોય છે એ અન્વય છે, પૂર્વ અનુભવ ન હોતાં સ્મૃતિ નથી હોતી એ વ્યતિરેક છે; એક હોય તો બીજું હોય એ અન્વય, એક ન હોય તો બીજું ન હોય એ વ્યતિરેક. અન્વયવ્યતિરેકથી કારણકાર્યભાવ જણાય છે. પૂર્વ અનુભવ અને સ્મૃતિનો અન્વયવ્યતિરેક દીઠાથી તેમનો કારણકાર્યભાવ તો અવશ્ય છે; પરંતુ અવ્યવહિત પૂર્વકાળમાં પૂર્વ અનુભવ છે નહિ, એટલે સ્મૃતિની ઉત્પત્તિથી પૂર્વ અનુભવનો કોઈ વ્યાપાર માનવો જોઈએ. જ્યાં પ્રમાણબળથી કારણતાનો નિશ્ચય થાય અને અવ્યવહિત પૂર્વકાળને વિષે કારણની સત્તા સંભવે નહિ, ત્યાં વ્યાપારની કલ્પના થાય છે; કેમ કે શાસ્ત્રરૂપી પ્રમાણથી સ્વર્ગસાધનતાનો યાગને વિષે નિશ્ચય થાય છે. અત્યંત આહુતિને યાગ કહે છે અને સુખવિશેષરૂપ સ્વર્ગ તો તેનો નાશ થયા પછી બહુકાળે થાય છે, ત્યારે સ્વર્ગના પૂર્વકાળને વિષે યાગના અભાવથી યાગની સ્વર્ગસાધનતા સંભવતી નથી, માટે શાસ્ત્રથી નિર્ણીત જે આવી સાધનતા તેના નિર્વાહને વાસ્તે યાગનો વ્યાપાર એક 'અપૂર્વ*' એવો માનવો જોઈએ. અપૂર્વનો અંગીકાર થયો એટલે દોષ ન રહ્યો; કેમ કે કાર્યના અવ્યવહિત પૂર્વકાળને વિષે કારણ અથવા વ્યાપાર એક જોઈએ, ક્યાંક ઉભય પણ હોય, પણ એક તો અવશ્ય જોઈએ. જેને 'ધર્મ' કહે છે તે જ યાગજન્ય અપૂર્વ છે. યાગથી અપૂર્વ ઉત્પન્ન થાય છે અને યાગજન્ય જે સ્વર્ગ તેને તે અપૂર્વ ઉપજાવે છે એટલે તે વ્યાપાર છે. ત્યારે જેમ યાગને અપૂર્વ એવો વ્યાપાર સ્વર્ગસાધનતાના નિર્વાહ માટે માન્યો છે, અને તે અપૂર્વને સદા પરોક્ષ માનીએ છીએ તેમ અન્વયવ્યતિરેકથી સિદ્ધ એવી અનુભવને વિષે સ્મૃતિની કારણતા તેના નિર્વાહને વાસ્તે સંસ્કાર માનીએ છીએ ને તેને સર્વદા પરોક્ષ માનીએ છીએ. જે અંતઃકરણને પૂર્વ અનુભવ હોય અને સ્મૃતિ થાય તે અંતઃકરણનો સંસ્કાર એ ધર્મ છે. નૈયાયિક મતમાં અનુભવ, સંસ્કાર, સ્મૃતિ એ આત્માના ધર્મ છે; નૈયાયિકો અનુભવજન્ય સંસ્કારને ભાવના કહે છે. સંસ્કાર પૂર્વ અનુભવજન્ય છે, અને પૂર્વ અનુભવજન્ય જે સ્મૃતિ તેનો જનક છે,

---

* મીમાંસકો વેદવિહિત વિધિનિષેધ પાળવાથી ધર્મ એ નામે એક અપૂર્વ એટલે જે પ્રથમ ન હતું તેવું કાંઈક ઉત્પન્ન થાય છે ને તે કાલાન્તરે સ્વર્ગ સાધે છે, એમ માને છે.

માટે વ્યાપાર છે આ રીતે પૂર્વ અનુભવ સ્મૃતિનું કારણ છે, સસ્કાર વ્યાપાર છે સ્મૃતિની ઉત્પત્તિથી અવ્યવહિત એવા પૂર્વકાળે પૂર્વ અનુભવનો નાશ એટલે અભાવ છે, તથાપિ તેનો વ્યાપાર જે સંસ્કાર તે છે, એટલે પૂર્વ અનુભવનો નાશ થયા છતા પણ સ્મૃતિ ઊપજે છે. સસ્કાર પ્રત્યક્ષ તો છે નહિ, એની સિદ્ધિ અનુમાન કે અર્થાપત્તિથી થાય છે, એટલે જેટલી પૂર્વ અનુભૂતની સ્મૃતિ થાય છે તેટલો કાળ સસ્કાર રહે છે. જે સ્મૃતિ પછી સ્મૃતિ ન થાય તેને ચરમસ્મૃતિ કહીએ છીએ, ચરમસ્મૃતિથી સસ્કારનો નાશ થાય છે ને ફરી તે પદાર્થની સ્મૃતિ થતી નથી આ રીતે પૂર્વ અનુભવજન્ય સંસ્કારથી અનેક સ્મૃતિ થાય છે. ચરમસ્મૃતિ થાય ત્યા સુધી સસ્કાર એકનો એક રહે છે. સ્મૃતિની ચરમતા કાર્યથી જણાય છે, જે સ્મૃતિ થયા પછી પુનઃ સજાતીય સ્મૃતિ થાય નહિ તે સ્મૃતિ ચરમસ્મૃતિ છે, એવુ જ્ઞાન અનુમાનથી થાય છે. ચરમ એટલે અત્ય કોઈ એમ કહે છે કે પૂર્વ અનુભવજન્ય સંસ્કારથી પ્રથમ સ્મૃતિ થાય છે, પ્રથમ સ્મૃતિની ઉત્પત્તિના પહેલા સંસ્કારનો નાશ થાય છે અને સ્મૃતિથી અન્ય સંસ્કાર ઊપજે છે ને તેનાથી પુન સજાતીય સ્મૃતિ ઉત્પન્ન થાય છે, તે સ્મૃતિથી પણ સ્વજનક સસ્કારનો નાશ થાય છે, ને અન્ય સસ્કાર ઊપજે છે, ને તેનાથી તૃતીય સ્મૃતિ ઊપજે છે, એમ સ્મૃતિથી પણ સસ્કારની ઉત્પત્તિ થાય છે જે સ્મૃતિના ઉત્તરકાળને વિષે સમજાતીય સ્મૃતિ ઊપજે નહિ, તે સ્મૃતિ સસ્કારની હેતુ નથી આ મતમા સસ્કાર દ્વારા સ્મૃતિજ્ઞાન પણ ઉત્તરસ્મૃતિનુ કરણ છે પ્રથમ સ્મૃતિનુ કરણ અનુભવ છે. ઉભયત્ર સસ્કાર વ્યાપાર છે પહેલા મતમા સ્મૃતિજ્ઞાનનુ કરણ સ્મૃતિ નથી, પરતુ પૂર્વાનુભવથી સસ્કાર ઊપજે છે, ને તે એક જ સસ્કાર ચરમ-સ્મૃતિ પર્યંત રહે છે, એટલે પૂર્વાનુભવ જ સ્મૃતિનું કરણ થાય છે, અને પૂર્વાનુભવજનિત સસ્કાર જ સકળ સજાતીય સ્મૃતિમા વ્યાપાર છે. ઉભય પક્ષમા સ્મૃતિજ્ઞાન પ્રમા નથી, કેમ કે પ્રથમ મતમા તો સ્મૃતિજ્ઞાનનુ કરણ પૂર્વાનુભવ તે છએ પ્રમાણથી અલગ છે. પ્રમાણ જન્ય જ્ઞાનને પ્રમા કહે છે. પૂર્વાનુભવ પ્રમાણ નથી. દ્વિતીય પક્ષમા પ્રથમ સ્મૃતિનુ કરણ પૂર્વાનુભવ છે અને દ્વિતીયાદિ સ્મૃતિનુ કરણ સ્મૃતિ છે, પણ તે સ્મૃતિ એ છ પ્રમાણથી અલગ છે. એટલે સ્મૃતિને પ્રમા કહેતા નથી તથાપિ યથાર્થ-અયથાર્થ ભેદથી સ્મૃતિ બે પ્રકારની છે, ભ્રમરૂપ અનુભવના સસ્કારથી ઊપજે તે અયથાર્થ અને પ્રમારૂપ અનુભવના સસ્કારથી ઊપજે તે યથાર્થ આ પ્રકારે બે પક્ષ ગ્રથોને

વિષે લખ્યા છે તેમાં દૂષણભૂષણ અનેક છે, પણ ગ્રંથવિસ્તારના ભયથી ટૂંકાવીને પ્રસંગમાત્ર લખ્યો છે.

જેમ પૂર્વઅનુભવજન્ય સ્મૃતિજ્ઞાન પરોક્ષ છે તેમ અનુમાનાદિ પ્રમાણજન્ય જ્ઞાન પણ પરોક્ષ છે; કેમ કે જેમ સ્મૃતિનો વિષય વૃત્તિથી વ્યવહિત હોય છે તેમ અનુમાનાદિજન્ય જ્ઞાનનો વિષય પણ વૃત્તિ-દેશમાં હોતો નથી, પણ વ્યવહિત એવા પર્વતાદિ દેશમાં હોય છે. અને અતીત અનાગત પદાર્થોનું પણ અનુમાનાદિકથી અનુમિતિ આદિ વર્તમાન જ્ઞાન થાય છે; એટલે અનુમાનાદિજન્ય જ્ઞાનના દેશમાં કે કાળમાં વિષય હોતો નથી, પણ અનુમિતિ આદિ જ્ઞાનના દેશ તથા કાળથી ભિન્ન દેશ ને ભિન્ન કાળને વિષે તેમનો વિષય હોય છે.

૯૪ : ઇંદ્રિયઅજન્યપ્રત્યક્ષ

ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનના વિષય, જ્ઞાનના દેશકાળથી ભિન્ન દેશકાળમાં હોતા નથી, પણ જ્ઞાનના દેશકાળમાં જ હોય છે, એટલે ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાન માત્ર પ્રત્યક્ષ જ થાય છે. અદ્વૈત મતમાં અંતઃકરણનું પરિણામ જે વૃત્તિ તેને જ્ઞાન કહે છે, એટલે જ્ઞાનવિષય એક દેશમાં હોય અથવા વૃત્તિવિષય એક દેશમાં હોય એમ કહેવાનો અર્થ એકનો એક જ છે. ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાન જ પ્રત્યક્ષ થાય એ નિયમ નથી. જ્યાં અન્ય પ્રમાણ-જન્ય વૃત્તિદેશમાં પણ વિષય હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન જ થાય છે. જેમ કે 'તું દશમો છે' એ શબ્દથી ઉત્પન્ન થયેલી વૃત્તિના દેશમાં વિષય છે, એટલે શબ્દપ્રમાણજન્ય જ્ઞાન પણ ક્યાંક ક્યાંક પ્રત્યક્ષ થાય છે. મહાવાક્યજન્ય બ્રહ્માકાર વૃત્તિ અને બ્રહ્માત્મા ઉભય એક દેશમાં હોય છે, એટલે મહાવાક્યજન્ય બ્રહ્માત્મજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. તેમ જ ઈશ્વરજ્ઞાનના ઉપાદાનકારણરૂપ માયાના દેશમાં પદાર્થમાત્ર છે, એટલે ઇંદ્રિયજન્ય ન છતાં પણ ઈશ્વરનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. એમ જ અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય અભાવજ્ઞાન પણ પ્રત્યક્ષ છે. જ્યાં ભૂતલને વિષે ઘટાભાવનું જ્ઞાન થાય, ત્યાં ભૂતલ સાથે નેત્રનો સંબંધ થઈને ભૂતલદેશમાં અંતઃકરણની વૃત્તિ જાય છે, 'ભૂતલે ઘટ નથી' એવો વૃત્તિનો આકાર રહે છે. આ ઠેકાણે ભૂતલ અંશમાં વૃત્તિ નેત્રજન્ય છે, પણ ઘટાભાવ અંશ-માં અનુપલબ્ધિજન્ય છે. જેમ 'પર્વત વહ્નિમાન્ છે' એ વૃત્તિ પર્વત-અંશે નેત્રજન્ય છે, વહ્નિઅંશે અનુમાનજન્ય છે, તેમ એક જ વૃત્તિ અંશભેદે કરીને ઇંદ્રિય તથા અનુપલબ્ધિ ઉભય પ્રમાણથી ઊપજે છે.

ભૂતલાવચ્છિન્ન ચેતનનો વૃત્યવચ્છિન્ન ચેતનથી અભેદ થાય છે, અને ભૂતલાવચ્છિન્ન ચેતન જ ઘટાભાવાવચ્છિન્ન ચેતન છે, એટલે ઘટાભાવાવચ્છિન્ન ચેતનનો પણ વૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતન સાથે અભેદ થાય છે. એટલે અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય ઘટાભાવજ્ઞાન પણ પ્રત્યક્ષ છે; પરંતુ જ્યાં અભાવનું અધિકરણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય, અધિકરણના પ્રત્યક્ષને વિષે ઇંદ્રિયનો વ્યાપાર થઈ શકે ત્યાં જ આ પ્રકાર સંભવે છે.

જ્યાં અધિકરણના પ્રત્યક્ષને વિષે ઇંદ્રિયનો વ્યાપાર ન હોય ત્યાં અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય જે અભાવજ્ઞાન તે પ્રત્યક્ષ નથી પણ પરોક્ષ છે. વાયુને વિષે રૂપાભાવનું જ્ઞાન યોગ્યાનુપલબ્ધિથી કરીને, આંખ મીંચેલી હશે તેને પણ થશે; એમ જ પરમાણુને વિષે મહત્ત્વાભાવનું જ્ઞાન, નેત્ર ઉઘાડ્યા વિના પણ, યોગ્યાનુપલબ્ધિથી થશે. આ ઠેકાણે વિષયદેશમાં વૃત્તિ જતી નથી એટલે અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય જે વાયુમાં રૂપાભાવનું જ્ઞાન તથા પરમાણુમાં મહત્ત્વાભાવનું જ્ઞાન તે પ્રત્યક્ષ નથી, પણ પરોક્ષ છે. આ રીતે અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય અભાવજ્ઞાન ક્યાંક પ્રત્યક્ષ છે, ક્યાંક પરોક્ષ છે. વેદાંતપરિભાષાદિક ગ્રંથોમાં અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય અભાવજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ લખ્યું છે, અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય પરોક્ષજ્ઞાનનું ઉદાહરણ લખ્યું નથી, એ તે ગ્રંથોની ન્યૂનતા છે. ઉદાહરણ લખવું જોઈએ, નહિ તો અનુપલબ્ધિજન્ય પરોક્ષ થતું નથી એવો ભ્રમ થઈ જવાનો સંભવ રહે છે.

૯૫ : અભાવજ્ઞાનની સર્વત્ર પરોક્ષતા

પરંતુ સૂક્ષ્મ દૃષ્ટિથી વિચાર કરીએ તો અનુપલબ્ધિ પ્રમાણજન્ય અભાવજ્ઞાન સર્વત્ર પરોક્ષ છે, ક્યાંય પણ પ્રત્યક્ષ નથી; કેમ કે પ્રમાણચેતન સાથે વિષયચેતનનો અભેદ થતાં પણ, જે વિષય પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી તેનું જ્ઞાન તો પરોક્ષ જ રહેવું જોઈએ. જેમ કે શબ્દાદિક પ્રમાણથી ધર્માધર્મનું જ્ઞાન થાય ત્યાં પ્રમાણચેતનથી વિષયચેતનનો ભેદ નથી; ધર્માધર્મ અંતઃકરણદેશમાં રહે છે એટલે અંતઃકરણ તથા ધર્માધર્મ ઉભય ઉપાધિ ભિન્ન દેશમાં નથી. એટલે ધર્માધર્માવચ્છિન્ન ચેતન પ્રમાણચેતનથી ભિન્ન નથી; તથાપિ ધર્માધર્મ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, એટલે શબ્દાદિજન્ય ધર્માધર્મનું જ્ઞાન તથાપિ પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. અનુભવાનુસાર વિષયમાં યોગ્યતા અયોગ્યતા માનવી. જેમ ધર્માધર્મ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી તેમ અભાવપદાર્થ પણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય 'નથી. જો 'અભાવ-

પદાર્થ પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય તો વાદીઓનો વિવાદ જ થવાનો સંભવ આવે નહિ. મીમાંસકો અભાવને અધિકરણરૂપ માને છે, નૈયાયિકાદિક તેને અધિકરણથી ભિન્ન માને છે, નાસ્તિકો અભાવને તુચ્છ તથા અલીક માને છે, આસ્તિકો અભાવને પદાર્થ માને છે, એવો અભાવના સ્વરૂપ વિષે વિવાદ છે; પ્રત્યક્ષયોગ્ય જે ઘટાદિક તેના સ્વરૂપને વિષે તે અધિકરણથી ભિન્ન છે કે નહિ ઇત્યાદિ વિવાદ થવાનો સંભવ નથી. માટે અભાવપદાર્થ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી. આ કારણથી જ્યાં ભૂતલને વિષે ઘટાભાવનું જ્ઞાન થાય ત્યાં પ્રમાણચેતનથી ઘટાભાવાવચ્છિન્ન ચેતનનો અભેદ છતાં પણ અભાવાંશે આ જ્ઞાન પરોક્ષ છે. ભૂતલાંશે અપરોક્ષ છે. 'પર્વત વહ્નિમાન્ છે' એ જ્ઞાન જેમ પર્વતઅંશે અપરોક્ષ છે, વહ્નિઅંશે પરોક્ષ છે, તેમ અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય અભાવજ્ઞાનને પણ સર્વત્ર પરોક્ષ માનો તો ભાટ્ટમતથી વિરોધ નહિ આવે; કેમ કે તે મતમાં અનુપલબ્ધિજન્ય અભાવજ્ઞાન પરોક્ષ છે.

અભાવના જ્ઞાનને નૈયાયિકો ઇંદ્રિયજન્ય માનીને પ્રત્યક્ષ કહે છે તે તો સર્વથા અસંગત છે. વાયુમાં રૂપાભાવનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે, પરમાણુમાં મહત્ત્વાભાવનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે, એવો જે નૈયાયિકોનો સિદ્ધાન્ત તે બને નહિ; કેમ કે વાયુમા રૂપાભાવનું જે જ્ઞાન તે પામવા માટે નેત્રના ઉન્મીલનનો વ્યાપાર કોઈ કરતું નથી, નિમીલિત નેત્રવાળાને પણ વાયુને વિષે રૂપાભાવનું જ્ઞાન યોગ્યાનુપલબ્ધિથી થાય છે. એમ જ પરમાણુને વિષે મહત્ત્વાભાવનું જ્ઞાન પણ ઉન્મીલિત નેત્રવાળાની પેઠે નિમીલિત નેત્રવાળાને પણ થાય છે. નિમીલિત નેત્રવાળાને ઘટાદિકનું ચાક્ષુષ જ્ઞાન કદાપિ થતું નથી, એટલે વાયુમાં રૂપાભાવનું તથા પરમાણુમાં મહત્ત્વાભાવનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ બને નહિ, યોગ્યાનુપલબ્ધિથી તેમનું પરોક્ષ જ્ઞાન બને છે.

નૈયાયિકો કહે છે કે અભાવજ્ઞાનમાં ઇંદ્રિયનો અન્વયવ્યતિરેક જોવાથી અભાવજ્ઞાનમાં ઇંદ્રિય હેતુ છે; ભેદધિક્કારાદિ ગ્રંથોમાં તેનું સમાધાન પણ લખ્યું છે. ઇંદ્રિયના અન્વયવ્યતિરેકનો અધિકરણજ્ઞાનથી ચરિતાર્થ છે. જેમ ભૂતલને વિષે ઘટાભાવનું જ્ઞાન થાય છે ત્યાં નેત્રઇંદ્રિયથી અભાવના અધિકરણ ભૂતલનું જ્ઞાન થાય છે, અને નેત્રથી જ્ઞાત એવા ભૂતલને વિષે યોગ્યાનુપલબ્ધિથી ઘટાભાવનું જ્ઞાન થાય છે; એટલે એ પ્રકારે ઘટાભાવનું અધિકરણ જે ભૂતલ તેના જ્ઞાનને વિષે ઇંદ્રિય ચરિતાર્થ કહેતાં સફળ છે. આ શંકા અને સમાધાન ઉભય

અસંગત છે. વાયુમાં રૂપાભાવનું અને પરમાણુમાં મહત્ત્વાભાવનું જ્ઞાન નેત્રવ્યાપાર વિના પણ થાય છે, એટલે કોઈ પણ અભાવજ્ઞાનમાં ઇંદ્રિયનો અન્વયવ્યતિરેક ન હોવાથી ઇંદ્રિયની કારણતા સિદ્ધ થતી નથી; સર્વ અભાવના જ્ઞાનમાં ઇંદ્રિયનો અન્વયવ્યતિરેક અસિદ્ધ છે. આ પ્રકારે મૂળની શંકા જ શિથિલ છે, ત્યાં તેનું સમાધાન અસંગત હોય જ એ સ્પષ્ટ છે.

નૈયાયિકો જો એમ શંકા કરે કે, 'ઘટાનુપલબ્ધિને લીધે ઇંદ્રિયથી અભાવનો નિશ્ચય પામું છું' એવી પ્રતીતિ થાય છે, માટે અનુપલબ્ધિ તથા ઇંદ્રિય ઉભય ઘટાદિકના અભાવજ્ઞાનનાં કારણ છે તો તેનું સમાધાન ઉપર કહ્યું તે છે: ઘટાભાવના અધિકરણનું જ્ઞાન ઇંદ્રિયથી થાય છે અને ઘટાભાવનું જ્ઞાન અનુપલબ્ધિથી થાય છે, પરંતુ તે સમાધાને સંભવતું નથી; કેમ કે જ્યાં અધિકરણ ઇંદ્રિયયોગ્ય હોય ત્યાં તો એ સમાધાન ઠીક છે, પણ જ્યાં અધિકરણ ઇંદ્રિયયોગ્ય નથી, ત્યાં એ સમાધાન ચાલે નહિ. જેમ કે 'વાયુને વિષે રૂપની અનુપલબ્ધિ થવાથી નેત્રે કરીને રૂપાભાવનો નિશ્ચય પામું છું' એ પ્રકારે વાયુને વિષે રૂપાભાવની પ્રતીતિ અનુપલબ્ધિજન્ય તથા નેત્રજન્ય અને રૂપાભાવની પ્રતીતિ અનુપલબ્ધિજન્ય છે એમ કહેવું સંભવશે નહિ, કેમ કે વાયુમાં રૂપ છે જ નહિ એટલે વાયુ નેત્રયોગ્ય જ નથી.

આમ છે એટલે અભાવજ્ઞાનને કેવળ અનુપલબ્ધિજન્ય માનતાં ઉભયજન્યતાની પ્રતીતિથી વિરોધ આવશે. તેનું સમાધાન અદ્વૈતવાદી આ પ્રકારે કરે છે: 'અનુપલબ્ધિને લીધે ભૂતલને વિષે ઘટાભાવનો નેત્રથી નિશ્ચય પામું છું' એમ કહેવાનો અભિપ્રાય એવો નથી કે અનુપલબ્ધિ સહિત નેત્રથી ભૂતલ વિષે ઘટાભાવનો નિશ્ચય મેં પ્રાપ્ત કર્યો છે, પણ તાત્પર્ય એટલું જ છે કે ભૂતલને વિષે ઇંદ્રિયજન્ય એવી જે ઘટોપલબ્ધિ તેનો અભાવ હોવાથી ઘટાભાવનો નિશ્ચય મને થયો છે. અભાવનિશ્ચયનો હેતુ અનુપલબ્ધિ છે અને અનુપલબ્ધિની પ્રતિયોગી જે ઉપલબ્ધિ તેને વિષે ઇંદ્રિયજન્યતા ભાસે છે; એટલે નિષેધ કરવાની જે ઉપલબ્ધિ તેને વિષે ઇંદ્રિયજન્યતા પ્રતીત થવાથી ઇંદ્રિયજન્ય ઉપલબ્ધિના અભાવને લીધે ઘટાભાવનો નિશ્ચય ઉપજે છે એટલું સિદ્ધ થયું. એમ જ 'વાયુને વિષે રૂપની અનુપલબ્ધિને લીધે નેત્રથી રૂપાભાવનો નિશ્ચય પામું છું' એમ કહેવાનું તાત્પર્ય પણ એવું નથી કે રૂપાનુલબ્ધિ સહિત નેત્રથી રૂપાભાવનો નિશ્ચય મેં પ્રાપ્ત કર્યો છે, કેમ કે નેત્રના વ્યાપાર વિના પણ રૂપાભાવનો નિશ્ચય બને છે; પરંતુ

તાત્પર્ય એટલું જ છે કે નેત્રજન્ય જે રૂપોપલબ્ધિ તેના અભાવથી વાયુને વિષે રૂપાભાવનો નિશ્ચય મને થયો છે. આમ છે એટલે જે ઉપલબ્ધિનો અભાવ રૂપાભાવના નિશ્ચયનો હેતુ છે તે ઉપલબ્ધિને વિષે નેત્રજન્યતા પ્રતીત થાય છે. આમ સર્વ અભાવના નિશ્ચયનો હેતુ જે અનુપલબ્ધિ, તેની પ્રતિયોગી જે ઉપલબ્ધિ તેને વિષે ઇંદ્રિયજન્યતા છે; ને વિવેક વિના, અભાવનિશ્ચયને વિષે, આ ઇંદ્રિયજન્યતા પ્રતીત થવા આવે છે. નૈયાયિકની શંકાનું આ સમાધાન સર્વત્ર વ્યાપક છે. અધિકરણજ્ઞાનની ઇંદ્રિયજન્યતા અભાવજ્ઞાનમાં ભાસે છે એવું જે સમાધાન ભેદધિક્કાર, વેદાંતપરિભાષા આદિકમાં કહ્યું છે તે સર્વત્ર વ્યાપક નથી. જ્યાં પ્રત્યક્ષયોગ્ય ભૂતલાદિક અભાવનાં અધિકરણ છે ત્યાં તો એ સમાધાન સંભવે છે, પણ જ્યાં પ્રત્યક્ષ અયોગ્ય એવાં વાયુ આદિક અભાવનાં અધિકરણ છે ત્યાં એ સમાધાન સંભવતું નથી. વળી 'અનુપલબ્ધિએ કરીને રસનેંદ્રિયથી અમ્લરસાભાવને હું જાણું છું' એ પ્રતીતિસ્થાને પણ અધિકરણજ્ઞાન રસનેન્દ્રિયજન્ય સંભવતું નથી; કેમ કે અમ્લરસના અભાવનું અધિકરણ આમ્રફળ છે, તેના જ્ઞાનનું સામર્થ્ય રસનેંદ્રિયમાં નથી, રસનેંદ્રિયમાં તો કેવળ રસજ્ઞાનનું સામર્થ્ય છે, દ્રવ્યજ્ઞાનનું સામર્થ્ય નથી. ત્યારે ઉક્તવ્યવહાર એટલા જ તાત્પર્યથી થાય છે કે રસનેંદ્રિયજન્ય જે અમ્લરસોપલબ્ધિ તેનો અભાવ હોવાથી આ આમ્રફળને વિષે અમ્લરસના અભાવનો નિશ્ચય મને થયો છે. જોકે ઉક્ત વાક્યની અક્ષરમર્યાદાથી આ અર્થ ક્લિષ્ટ દેખાય છે, તથાપિ અન્ય ગતિ ન હોવાને લીધે એ અર્થ જ માનવો જોઈએ. ત્યારે નૈયાયિકોની શંકાનું સમાધાન અમે જે કહ્યું તે જ છે. આ રીતે અનુપલબ્ધિપ્રમાણથી અભાવનિશ્ચય થાય છે એ પક્ષ નિર્દોષ છે.

નૈયાયિક જો શંકા કરે કે અભાવપ્રમાનું પૃથક્પ્રમાણ માનવામાં ગૌરવ છે; ઘટાદિકની પ્રત્યક્ષપ્રમામાં ઇંદ્રિયની પ્રમાણતા નિર્ણીત છે, ને તે નિર્ણીત પ્રમાણથી જ અભાવપ્રમાની ઉત્પત્તિ માનતાં લાઘવ છે; તો એનું સમાધાન નીચે પ્રમાણે થશે.

૯૬ : અનુપલબ્ધિપ્રમાણ ઉપર શંકા–સમાધાન

હમણાં જે નૈયાયિકની શંકા કહી તેનું સમાધાન આ પ્રકારે છે. ઇંદ્રિયને પ્રમાણતા કહેનાર નૈયાયિક પણ અનુપલબ્ધિની કરણતા તો માને છે, કારણતા માનતો નથી. અદ્વૈતવાદી ઇંદ્રિયને અભાવની

કરણતા માનતો નથી, એટલે ઇંદ્રિયનો અભાવ સાથે સ્વસંબદ્ધવિશેષણતા તેમ શુદ્ધવિશેષણતા એ સંબંધ પણ માનતો નથી. અપ્રસિદ્ધ સંબંધની કલ્પના કરવી એને નૈયાયિક ગૌરવ માને છે. અનુપલબ્ધિને વિષે સહકારિકારણતા તો નૈયાયિક પણ માને છે, ત્યારે તેને જ અદ્વૈતવાદી કારણતા નામ આપીને પ્રમાણતા કહે છે; એટલે ગૌરવ તો નૈયાયિક મતમાં છે, અદ્વૈત મતમાં નથી.

પણ વેદાંતપરિભાષાનો ટીકાકાર, મૂળગ્રંથકારનો પુત્ર, તેને અદ્વૈતશાસ્ત્રના સંસ્કાર કાંઈક ન્યૂન છે ને ન્યાયશાસ્ત્રના સંસ્કાર અધિક છે, તેથી તેણે મૂલનું વ્યાખ્યાન કરતાં, આ સ્થાને નૈયાયિક મતનું ઉજ્જીવન કર્યું છે: 'અનુપલબ્ધિ પૃથક્પ્રમાણ નથી. અભાવનું જ્ઞાન ઇંદ્રિયથી જે થાય છે. અભાવ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ નથી એમ કહો, અને વિષય સાથે સંબધ વિના ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાન થતું નથી, વિશેષણતા અને સ્વસંબદ્ધ વિશેષણતા એવા જે સંબંધ નૈયાયિક માને છે તે અપ્રસિદ્ધ છે, અને અપ્રસિદ્ધની કલ્પના એ ગૌરવ છે. આ વાત અસંગત છે; કારણ કે 'ભૂતલ ઘટાભાવવાળું છે' એ પ્રતીતિ તો સર્વસંમત છે; એ પ્રતીતિથી ઘટાભાવને વિષે આધેયતા ભાસે છે, ભૂતલને વિષે અધિકરણતા ભાસે છે અને આધારાધેયભાવ પરસ્પર સંબંધ વિના ઘટતો નથી; માટે ભૂતલાદિક અધિકરણને વિષે અભાવનો સંબંધ સર્વને ઇષ્ટ છે. એ સંબંધનું કાંઈ પણ નામ, વ્યવહારના નિર્વાહને વાસ્તે, પાડવું જ જોઈએ, એટલે અધિકરણને વિષે અભાવના સંબંધને વિશેષણતા કહે છે. આ પ્રકારે વિશેષણતાસંબંધ અપ્રસિદ્ધ નથી અને અપ્રસિદ્ધ કલ્પનારૂપ ગૌરવ નૈયાયિક મતમાં આવતું નથી. અભાવનો અધિકરણ સાથે સંબંધ સર્વમતસિદ્ધ છે, અને સ્વસંબદ્ધવિશેષણતા તથા વિશેષણતા ઉભયે સંબંધ અપ્રસિદ્ધ નથી. 'ભૂતલને નિર્ઘટ દેખું છું' એવો અનુવ્યવસાય થાય છે માટે ભૂતલાદિકને વિષે અભાવનું જ્ઞાન નેત્રાદિજન્ય છે, જ્યાં નેત્રજન્ય જ્ઞાન હોય ત્યાં જ 'દેખું છું' એવો અનુવ્યવસાય થાય છે. અદ્વૈત મતમાં ભૂતલનું જ્ઞાન નેત્રજન્ય છે, ઘટાભાવનું જ્ઞાન અનુપલબ્ધિજન્ય છે, નેત્રજન્ય નથી; ત્યારે અનુવ્યવસાયજ્ઞાનમાં, પોતાનો વિષય જે વ્યવસાય તેની આવી વિલક્ષણતા ભાસવી જોઈએ; જેમ કે 'પર્વત વહ્નિમાન છે' એ જ્ઞાન પર્વતઅંશે પ્રત્યક્ષ છે, વહ્નિઅંશે અનુમિતિ છે અને તેનો અનુવ્યવસાય 'પર્વતને દેખું છું, વહ્નિનું અનુમાન કરું છું' એવો થાય છે, અને વ્યવસાયની વિલક્ષણતા અનુવ્યવસાયમાં ભાસે છે, નેત્રજન્યત્વ અનુમાનજન્યત્વરૂપે તે વિલક્ષણતા સ્પષ્ટ થાય છે; એમ જ

અભાવજ્ઞાનમાં પણ નેત્રજન્યત્વ અને અનુપલબ્ધિજન્યત્વ એ રૂપ વિલક્ષણતા હોય તો તે અનુવ્યવસાયમાં ભાસવી જોઈએ. પણ અનુવ્યવસાયમાં તો અભાવજ્ઞાનનું કેવળ નેત્રજન્યત્વ જ ભાસે છે, એટલે અભાવનું જ્ઞાન કેવળ ઇંદ્રિયજન્ય જ છે, પૃથક્પ્રમાણજન્ય નથી. અને કદાપિ અભાવજ્ઞાનને ઇંદ્રિયજન્ય ન માને તોપણ અદ્વૈતવાદી તેને અનુપલબ્ધિજન્ય માને છે અને પ્રત્યક્ષ કહે છે એ અસંગત છે; કેમ કે જે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન તે ઇંદ્રિયજન્ય જ હોય છે એ નિયમનો ભંગ થાય છે. માટે અભાવનું જ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય જ છે. આ પ્રકારે વેદાંતપરિભાષાની ટીકામાં નૈયાયિક મતનું ઉજ્જીવન સકળ અદ્વૈત ગ્રંથોથી વિરુદ્ધ રીતે લખ્યું છે. એ લખવું યુક્તિથી વિરુદ્ધ છે.

પ્રથમ તો એ વાત જ અસંગત છે કે અભાવનો અધિકરણ સાથે સંબંધ સર્વને ઇષ્ટ છે, એટલે અપ્રસિદ્ધકલ્પના નથી; કારણ કે અભાવ અને અધિકરણનો સંબંધ ઇષ્ટ છે, પણ વિશેષણતાસંબંધને પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની કારણતા અપ્રસિદ્ધ છે. અભાવજ્ઞાનને ઇંદ્રિયજન્ય માને છે, તેમના મતમાં તો વિશેષણતાસંબંધને ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનના કારણરૂપે માનવો પડશે; અન્ય કોઈ મતમાં તેમ માનવાનું પ્રાપ્ત થતું નથી; એટલે નૈયાયિક મતમાં આ જે અપ્રસિદ્ધ કલ્પના તેનો પરિહાર થતો નથી. વળી અભાવ જ્ઞાનને પૃથક્પ્રમાણજન્ય માનવામાં દોષ કહ્યો કે, જો પૃથક્પ્રમાણજન્યતા માનો તો 'ભૂતલને નિર્ઘટ દેખું છું' એવો અનુવ્યવસાય થવો ન જોઈએ, તે દોષ પણ વાસ્તવિક નથી; કેમ કે 'ઘટાભાવ વિશિષ્ટભૂતલના ચાક્ષુષ જ્ઞાનવાળો હું છું' એટલો જ અનુવ્યવસાય થવો જોઈએ. તમે જે અનુવ્યવસાયવાક્ય કહ્યું તેનો પણ અર્થ એ વિના બીજો નથી, ત્યારે આ અનુવ્યવસાયમાં ઘટાભાવ વિશેષણ છે, ભૂતલ વિશેષ્ય છે, અને વિશેષ્ય એવા એ ભૂતલને વિષે ચાક્ષુષ જ્ઞાનની વિષયતા છે, ઘટાભાવ જે વિશેષણ તેમાં નથી, પરંતુ ઘટાભાવ વિશિષ્ટભૂતલને વિષે પ્રતીત થાય છે. ક્યાંક વિશેષણ વિશેષ્ય ઉભયનો ધર્મ વિશિષ્ટને પ્રતીત થાય છે; જેમ કે 'દંડી પુરુષ' એ જ્ઞાનમાં દંડ વિશેષણ છે, પુરુષ વિશેષ્ય છે, અને જ્યાં દંડ ન છતાં પુરુષમાત્ર જ છે ત્યાં પણ 'દંડી પુરુષ નથી' એવી પ્રતીતિ થાય છે, એટલે કે દંડરૂપ વિશેષણનો અભાવ છતાં અને પુરુષરૂપ વિશેષ્યનો અભાવ ન છતાં, વિશેષણ (દંડ)માત્રવૃત્તિ જે અભાવ તે દંડવિશિષ્ટ પુરુષને વિષે પ્રતીત થાય છે. જ્યાં દંડ છે પુરુષ નથી ત્યાં વિશેષ્યમાત્રનો જ અભાવ છે, છતાં 'દંડી પુરુષ નથી' એ રીતે, તે,

વિશિષ્ટપુરુષને વિષે પ્રતીત થાય છે. જ્યાં દંડ નથી, પુરુષ પણ નથી; ત્યાં વિશેષણ વિશેષ્ય ઉભયનો અભાવ વિશિષ્ટને વિષે પ્રતીત થાય છે. એ જ પ્રમાણે વિશેષ્ય એવા ભૂતલને વિષે ચાક્ષુષ જ્ઞાનની વિષયતા છે, વિશેષણ જે ઘટાભાવ તેને વિષે નથી, તોપણ ઘટાભાવ વિશિષ્ટભૂતલમાં જ પ્રતીત થાય છે. જેમ 'વહ્નિમાન પર્વતને જોઉં છું' એ રીતે પર્વતના પ્રત્યક્ષનો અનુવ્યવસાય થાય છે, ત્યાં ચાક્ષુષ જ્ઞાનની વિષયતા વિશેષ્ય એવા પર્વતને વિષે છે, વિશેષણ જે વહ્નિ તેને વિષે નથી, તથાપિ વહ્નિવિશિષ્ટ પર્વતને વિષે ચાક્ષુષ જ્ઞાનની વિષયતા પ્રતીત થાય છે, તેમ અહીં પણ જાણવું. વળી જે દોષ કહ્યો કે ઘટાભાવ અને ભૂતલ ઉભયે વિજાતીય જ્ઞાનનાં વિષય હોય તો–'પર્વતને જોઉં છું, વહ્નિનું અનુમાન કરું છું' એની પેઠે–વિલક્ષણ અનુવ્યવસાય થવા જોઈએ, તે દોષ પણ અદ્વૈત ગ્રંથોનો શિથિલ સંસ્કાર જેને છે તેવાનો કલ્પેલો છે; કેમ કે અભાવનુ જ્ઞાન અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય છે એમ જે માને તેને 'ઘટાનુપલબ્ધિથી ઘટાભાવનો નિશ્ચય કરું છું, નેત્રથી ભૂતલને જોઉં છું' એવો અનુવ્યવસાય અબાધિત રીતે થાય છે જ; ને તેથી જ ઘટાભાવમાં અને ભૂતલમા વ્યવસાય જ્ઞાનની વિલક્ષણતા તે માને છે જ. વળી જે દોષ કહ્યો છે કે અભાવ જ્ઞાનને અનુપલબ્ધિજન્ય માનીને અદ્વૈતવાદી પ્રત્યક્ષ માને છે, પણ પ્રત્યક્ષ તો ઇંદ્રિયજન્ય હોવું જોઈએ, એ નિયમનો અનુપલબ્ધિથી પ્રત્યક્ષ માનનારના મતમાં ભંગ થાય છે, તે દોષ પણ સિદ્ધાંતના અજ્ઞાનથી લખ્યો છે અને અસંગત છે; કેમ કે અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય સર્વ અભાવજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ નથી; કોઈ પ્રત્યક્ષ છે, કોઈ નથી. વાયુને વિષે રૂપાભાવનું જ્ઞાન, પરમાણુને વિષે મહત્ત્વાભાવનું જ્ઞાન, એ આદિ જ્ઞાન અનુપલબ્ધિજન્ય હોવા છતાં પણ પરોક્ષ છે. અથવા એમ કહે તોપણ ઠીક છે કે અનુપલબ્ધિજન્ય એવું અભાવજ્ઞાન માત્ર પરોક્ષ જ છે, આગળ એ વાત પ્રતિપાદન પણ કરી આવ્યા છીએ. આમ છે એટલે અનુપલબ્ધિવાદી અભાવજ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ માને છે એવું ધર્મરાજના પુત્રનું કથન સિદ્ધાંતના અજ્ઞાનથી થયું છે. વેદાંતપરિભાષાદિક ગ્રંથોમાં ક્યાંક ક્યાંક અભાવજ્ઞાનની પ્રત્યક્ષતા કહી છે તે તો પ્રૌઢિવાદથી કહી છે. એ ગ્રંથકારોનો પ્રૌઢિવાદ એવો છે કે અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય અભાવજ્ઞાનને વિષે પ્રત્યક્ષતા માની લઈએ તોપણ, કહેવામાં આવશે તે રીતથી, અભાવજ્ઞાનને વિષે ઇંદ્રિયજન્યતા સિદ્ધ થતી નથી. પ્રતિવાદીની ઉક્તિનો સ્વીકાર કરીને પણ સ્વમતમાંથી દોષનો પરિહાર કરવો એને પ્રૌઢિવાદ કહે છે. અભાવજ્ઞાનને

પ્રત્યક્ષ માન્યા છતાં ઇંદ્રિયજન્ય ન માનતાં તો પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય છે એ નિયમનો ભંગ થશે એમ કહેવુ અસંગત છે. એમ કહેનારને આ પ્રમાણે પૂછવાનું છે: પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન માત્ર ઇંદ્રિયજન્ય થાય છે, ઇંદ્રિયજન્યથી ભિન્ન પ્રત્યક્ષ જ સંભવતું નથી એવો નિયમ છે? કે જે ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાન હોય તે પ્રત્યક્ષ થાય છે, પ્રત્યક્ષથી ભિન્ન ઇંદ્રિયજન્ય થતું નથી એવો નિયમ છે? પ્રથમ પક્ષ સ્વીકારો તો તે અસંગત છે. ઈશ્વરનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે, પણ ઇંદ્રિયજન્ય નથી; ન્યાયમતમાં તે નિત્ય છે, સિદ્ધાંતમાં માયાજન્ય છે; ઈશ્વરને ઇંદ્રિયનો અભાવ છે માટે તેનું જ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય નથી. વળી 'તું દશમો છે' એ વાક્યજન્ય જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છતાં ઇંદ્રિયજન્ય નથી; એમ કહેશો કે દશમ પુરુષને પોતાના શરીરને વિષે દશમતાનું જ્ઞાન થાય છે, તે શરીર નેત્રયોગ્ય છે, એટલે દશમ જ્ઞાન પણ નેત્રઇંદ્રિયજન્ય જ છે, તો તે સંભવતું નથી; કેમ કે નિમીલિત નયનવાળાને પણ વાક્ય સાંભળતાં દશમ જ્ઞાન થાય છે, નેત્રજન્ય હોય તો નેત્રવ્યાપાર વિના તેમ ન થવું જોઈએ, અર્થાત્ દશમ જ્ઞાન નેત્રજન્ય નથી. વળી જો એમ કહો કે દશમ જ્ઞાન મનોજન્ય છે એટલે ઇંદ્રિયજન્ય જ છે તો તે પણ સંભવતું નથી; કેમ કે દેવદત્ત, યજ્ઞદત્તાદિક નામ આત્માનાં નથી, ન્યાયમતમાં શરીરવિશિષ્ટ આત્માના છે, વેદાંતમતમાં સૂક્ષ્મવિશિષ્ટ સ્થૂલ શરીરનાં છે; એમ હું–તું–એ વ્યવહાર પણ સૂક્ષ્મવિશિષ્ટ સ્થૂલ પરત્વે જ થાય છે; એ સ્થૂલ શરીરનુ જ્ઞાન મનથી સંભવતું નથી, મનને બાહ્ય પદાર્થના જ્ઞાનનું સામર્થ્ય નથી. એમ કહેશો કે મનનું અવધાન હોય તો જ વાક્યથી દશમ જ્ઞાન થાય, વિક્ષિપ્ત મનવાળાને થાય નહિ; માટે અન્વયવ્યતિરેકથી સમજાય છે કે દશમ જ્ઞાનના હેતુરૂપ મન છે, અને દશમ જ્ઞાન માનસ હોઈ ઇંદ્રિયજન્ય છે, તો તેમ પણ સંભવ નથી; કેમ કે એવા અન્વયવ્યતિરેકથી તો જ્ઞાનમાત્રના હેતુરૂપે મનને માની શકાશે. વિક્ષિપ્ત મનવાળાને તો કોઈ પણ પ્રમાણથી જ્ઞાન થતું નથી. સાવધાન મનવાળાને જ સકળ જ્ઞાન થાય છે એટલે જ્ઞાનમાત્ર માનસ કહેવાં જોઈએ; જ્ઞાનમાત્રનું સાધારણ કારણ મન છે, ઇંદ્રિય અનુમાનાદિક સકળ પ્રમાણનુ તે સહકારી છે. મન સહિત નેત્રથી જે જ્ઞાન થાય તે ચાક્ષુષ જ્ઞાન કહેવાય છે, મન સહિત અનુમાનપ્રમાણથી જે જ્ઞાન થાય તે અનુમિતિ જ્ઞાન કહેવાય છે, મન સહિત શબ્દપ્રમાણથી જે જ્ઞાન થાય તેને શાબ્દ જ્ઞાન કહીએ છીએ. અન્ય કોઈ પ્રમાણ વિના કેવળ મનથી જ જે જ્ઞાન થાય તેને માનસ જ્ઞા

કહીએ છીએ. તેવું કેવળ મનથી તો સુખાદિક આંતર પદાર્થોનું જ્ઞાન થાય છે, તેથી તે જ જ્ઞાન માનસ છે. બાહ્ય પદાર્થોનું જ્ઞાન તો ઇંદ્રિય-અનુમાનાદિક વિના કેવળ મનથી થઈ શકતું નથી, એટલે દશમ-જ્ઞાન માનસ છે એમ કહેવું સંભવતું નથી. આંતર પદાર્થનું જ્ઞાન માનસ છે એમ જે કહ્યું તે પણ માત્ર નૈયાયિક રીત અનુસાર કહ્યું છે, સિદ્ધાંતમાં તો કોઈ જ્ઞાન માનસ નથી; કેમ કે શુદ્ધ આત્મા સ્વયં-પ્રકાશ છે, તેના પ્રકાશને અર્થે કોઈ પ્રમાણની અપેક્ષા નથી, એટલે તેનું જ્ઞાન માનસ નથી, અને સુખાદિક તો સાક્ષીભાષ્ય છે. જે કાળે ઇષ્ટ પદાર્થના સંબંધથી અંતઃકરણનો સુખાકાર પરિણામ થાય, અથવા અનિષ્ટ પદાર્થના સંબંધથી દુઃખાકાર પરિણામ થાય, તે કાળે સુખ અથવા દુઃખને વિષય કરવાવાળા અંતઃકરણના સત્ત્વગુણનો પરિણામ–વૃત્તિ–ઊપજે છે. એ વૃત્તિને વિષે આરૂઢ જે સાક્ષી છે તે સુખદુઃખને પ્રકાશે છે. સુખદુઃખની ઉત્પત્તિને વિષે ઇષ્ટાનિષ્ટસંબંધ નિમિત્ત છે, એ નિમિત્તથી સુખદુઃખને વિષય કરવાવાળી અંતઃકરણની વૃત્તિ થાય છે, એ થવામા કોઈ પ્રમાણની અપેક્ષા નથી, એટલે સુખદુઃખ સાક્ષિભાસ્ય છે. જોકે ઘટાદિકનો પ્રકાશ પણ કેવળ વૃત્તિથી થતો નથી, વૃત્ત્યારૂઢ ચેતનથી જ સર્વનો પ્રકાશ થાય છે, એટલે પદાર્થ-માત્ર સાક્ષિભાસ્ય કહેવા જોઈએ, તથાપિ ઘટાદિકના જ્ઞાનરૂપ જે અંતઃકરણની વૃત્તિ ઊપજે છે તેને વિષે ઇંદ્રિયઅનુમાનાદિક પ્રમાણ-ની અપેક્ષા છે, સુખાદિક જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિની ઉત્પત્તિમાં કોઈ પ્રમાણની અપેક્ષા નથી, એટલો ફેર છે. જે વૃત્તિમાં આરૂઢ સાક્ષી વિષયને પ્રકાશે છે તે વૃત્તિ જ્યાં ઇંદ્રિયઅનુમાનાદિક પ્રમાણથી થાય છે ત્યાં વિષયને સાક્ષિભાષ્ય ન કહેતાં પ્રમાણજન્ય જ્ઞાનનો વિષય કહેવાય છે; જ્યાં પ્રમાણવ્યાપાર વિના વૃત્તિનો ઉદય થાય છે અને તે વૃત્તિમાં આરૂઢ સાક્ષી વિષયને પ્રકાશે છે ત્યાં વિષય સાક્ષિભાષ્ય કહેવાય છે. ઘટાદિકને વિષય કરવાવાળી અંતઃકરણની વૃત્તિ ઇંદ્રિયઅનુમાના-દિક પ્રમાણથી ઊપજે છે. એટલે યદ્યપિ તે વૃત્તિમાં આરૂઢ સાક્ષી વિષયને પ્રકાશે છે તથાપિ ઘટાદિકને પ્રમાણવિષય કહીએ છીએ, સાક્ષિભાષ્ય કહેતા નથી; સુખાદિને વિષય કરનારી વૃત્તિ પ્રમાણ-જન્ય નથી, કેવળ સુખાદિજનક ધર્માદિજન્ય છે, માટે તેને સાક્ષિ-ભાષ્ય કહીએ છીએ. આ પ્રકારે સુખાદિક અને તેનું જ્ઞાન સમાન સામગ્રીથી જ થાય છે, એટલે અજ્ઞાત એવાં સુખાદિક કદાપિ હોઈ શકે નહિ, જ્ઞાત જ હોઈ શકે. સુખાદિકના પ્રત્યક્ષનો હેતુ સુખા-

દિક નથી. જો પૂર્વકાળમાં સુખાદિક હોય તો પોતાના જ્ઞાનના હેતુ થાય, પણ સુખાદિક અને તેમનું જ્ઞાન સમાન કાળે સમાન સામગ્રીથી થાય છે, એટલે પરસ્પર કાર્યકારણભાવ તો ઘટતો જ નથી. ઘટાદિકના પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનમાં તો ઘટાદિક હેતુ છે, કેમ કે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનથી પૂર્વે ઘટાદિક ઊપજેલાં છે, એટલે પોતાના વિષયે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન ઉપજાવનાર હેતુ પોતે થાય છે. ઘટાદિકનું જ્યાં અનુમિતિ આદિ જ્ઞાન થાય ત્યાં તેનો હેતુ ઘટાદિક નથી; અનુમિતિ, શાબ્દ ઇત્યાદિ જ્ઞાનમાં વિષય કારણ હોય તો અતીત અનાગત એવા વિષયોનું જ્ઞાન ન થવું જોઈએ; અર્થાત્ અનુમિતિ શાબ્દ આદિ જ્ઞાનમાં વિષય કારણ નથી. એમ જ સુખાદિક પણ સ્વવિષયક જ્ઞાનનાં કારણ નથી. આ તો અતિ પ્રસંગ થયો.

પ્રકૃત એ છે કે, સુખાદિકનું જ્ઞાન માનસ નથી, સાક્ષિભાસ્ય છે, એટલે મનનો અસાધારણ વિષય જ મળતો નથી. આમ છે એટલે સર્વ જ્ઞાનના ઉપાદાનરૂપે અંતઃકરણ છે, પણ જ્ઞાનના સ્વતંત્ર કારણરૂપે ઇંદ્રિય જે મન તેને નૈયાયિકો કલ્પે છે તે અસંગત છે; અર્થાત્ દશમ જ્ઞાન માનસ નથી પણ વાક્યજન્ય છે, છતાં પ્રત્યક્ષ છે. આ રીતે જોતાં જેટલું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન તેટલું ઇંદ્રિયજન્ય હોવું જોઈએ એ નિયમ સંભવતો નથી. હવે જે બીજો પ્રકાર કહ્યો કે ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાન હોય તે પ્રત્યક્ષ છે, ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાન કોઈ અપ્રત્યક્ષ નથી, તો તે પ્રકારે તો સિદ્ધાંતની પણ કાંઈ હાનિ નથી, કેમ કે અમે પણ ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનને અપ્રત્યક્ષ કહેતા નથી, ઇંદ્રિજન્ય જ્ઞાનમાત્ર પ્રત્યક્ષ જ છે. સિદ્ધાંતમાં એટલું જ વિશેષ છે કે, ક્યાંક ક્યાંક શબ્દાદિકથી પણ પ્રત્યક્ષ થાય છે. આ પ્રકારે વિચારતાં નૈયાયિકાનુસારી ધર્મરાજપુત્રની ઉક્તિ કેવળ અસંગત છે.

ત્યારે અભાવજ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય નથી, પણ યોગ્યાનુપલબ્ધિ નામક પૃથક્પ્રમાણજન્ય છે. '*પ્રતિયોગી હોત તો તેનો ઉપલંભ થાત*' એ રીતે જ્યાં પ્રતિયોગીના આરોપથી તેના ઉપલંભનો આરોપ થાય, ત્યાં અભાવજ્ઞાન યોગ્યાનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય છે. અંધકારમાં ઘટાભાવનું જ્ઞાન અનુમાનાદિજન્ય છે; કેમ કે અંધકારમાં તો, 'ઘટ હોત તો તેનો ઉપલંભ થાત' એવો પ્રતિયોગીના આરોપથી ઉપલંભનો આરોપ સંભવતો નથી.

આ પ્રમાણે અન્ય મતમાં જેટલાં અભાવજ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય છે તેટલાં વેદાંતમતમાં કેવળ અનુપલબ્ધિજન્ય છે. નૈયાયિકમતમાં ઇંદ્રિય

કરણ છે, અનુપલબ્ધિ સહકારી કારણ છે, એટલે ઇંદ્રિયને વિષે પ્રમાણતા છે, અનુપલબ્ધિને વિષે નથી. વેદાંતમતમાં અનુપલબ્ધિને વિષે પ્રમાણતા માનવી પડે છે એ અધિક છે. અનુપલબ્ધિ તો સ્વરૂપે કરીને ઉભયત્ર સિદ્ધ છે. નૈયાયિકમતમાં પણ વિશેષણતાસંબંધને જ્ઞાનની કારણતા માનવી પડે છે એ અધિક છે. વિશેષણતાસંબંધને તો સ્વરૂપે કરીને અધિકરણ અને અભાવના સંબંધરૂપે ઉભય મતવાળા માને છે. વેદાંતીને અનુપલબ્ધિને વિષે પ્રમાણતા માનવી પડે છે; નૈયાયિકને વિશેષણતાસંબંધને વિષે જ્ઞાનની કારણતા માનવી પડે છે; એટલે લાઘવ ગૌરવ કોઈને પણ લાગતું નથી, ઉભયની કલ્પના સમાન છે. પરંતુ અભાવજ્ઞાનની કરણતા નૈયાયિકો ઇંદ્રિયને વિષે માને છે એટલું અધિક છે, તેથી તેમના મતમાં એ ગૌરવ છે. વાયુને વિષે રૂપાભાવનું જ્ઞાન નેત્રવ્યાપાર વિના થાય છે, છતાં તેને નૈયાયિકો ચાક્ષુષ જ્ઞાન કહે છે; એમ જ પરમાણુમાં મહત્ત્વાભાવનું જ્ઞાન નેત્રવ્યાપાર વિના થાય છે, છતાં તેને નૈયાયિકો ચાક્ષુષ જ્ઞાન કહે છે; એમ અનેક સ્થાને જે ઇંદ્રિયના વ્યાપાર વિના અભાવજ્ઞાન થાય છે તે ઇંદ્રિયથી, અભાવજ્ઞાનને નૈયાયિકો જન્ય કહે છે એ અનુભવવિરોધ પણ તેમના મતમાં છે. જે ઇંદ્રિયના વ્યાપાર વિના જે જ્ઞાન થાય તેને તે ઇંદ્રિયના વ્યાપારજન્ય માનીએ તો સકળ જ્ઞાન સકળ ઇંદ્રિયોથી જન્ય થવા જશે; અર્થાત્ અભાવનું જ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય છે એવો નૈયાયિકમત સમીચીન નથી. આ રીતે સ્પષ્ટ થયું કે, અભાવજ્ઞાન અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય છે. અભાવજ્ઞાનની ઉત્પત્તિનું વ્યાપારહીન અસાધારણકારણ અનુપલબ્ધિ છે એટલે અભાવજ્ઞાનનું અસાધારણકારણ એ જ અનુપલબ્ધિપ્રમાણનું લક્ષણ છે.

૪૦ : અનુપલબ્ધિનિરૂપણનો ઉપયોગ

ત્વવિશિષ્ટ પ્રપંચ હોત તો જેમ પ્રપંચની સ્વરૂપે કરીને ઉપલબ્ધિ થાય છે તેમ પારમાર્થિક પ્રપંચની પણ ઉપલબ્ધિ થાત; પણ સ્વરૂપે કરીને પ્રપંચની ઉપલબ્ધિ થાય છે, પારમાર્થિકરૂપે થતી નથી, એટલે પરમાર્થિકત્વવિશિષ્ટ પ્રપંચનો અભાવ છે. આ રીતે પ્રપંચાભાવનું જ્ઞાન અનુપલબ્ધિથી થાય છે. બીજા પણ અનેક અભાવનું જ્ઞાન જિજ્ઞાસુને ઇષ્ટ છે, ને તે અનુપલબ્ધિપ્રમાણથી બને છે.

ઇતિ અનુપલબ્ધિપ્રમાણનિરૂપણ નામ પંચમ પ્રકાશ સમાપ્ત

વૃત્તિભેદ સ્વતઃપ્રમાણત્વાદિનિરૂપણ

૯૮ : ઉપાદાન (સમવાયી), અસમવાયી, નિમિત્ત, સંયોગ

વૃત્તિ કોને કહે છે? એવો ગ્રંથારંભે પ્રશ્ન છે તેનું તાત્પર્ય વૃત્તિનાં લક્ષણ અને ભેદ પૂછવા ઉપર છે. વૃત્તિનું કારણ શું છે? એ વૃત્તિની સામગ્રીનો પ્રશ્ન છે; અને ત્રીજો પ્રશ્ન વૃત્તિના પ્રયોજનનો છે. હવે પ્રયોજનનો વિચાર આઠમા પ્રકાશમાં કરીશું; બાકીનો વિચાર અહીં કરીએ. કારણસમુદાય તે જ સામગ્રી. કારણ બે પ્રકારનું છે: એક ઉપાદાનકારણ, બીજું નિમિત્તકારણ. જેના સ્વરૂપમાં કાર્યની સ્થિતિ હોય તેને ઉપાદાનકારણ કહે છે; એને જ સમવાયિકારણ પણ કહે છે. ઘટનું ઉપાદાનકારણ કાચલાં (કપાલ) છે. કાર્યથી તટસ્થ રહી કાર્યનું જનક હોય તેને નિમિત્તકારણ કહે છે; જેમ કે ઘટનાં નિમિત્તકારણ કુંભાર, ચાક, દંડ ઇત્યાદિ છે. ન્યાય અને વૈશેષિકના મતમાં તો સમવાયી, અસમવાયી અને નિમિત્ત એવા ભેદ કરી કારણ ત્રણ પ્રકારનાં માન્યાં છે. કાર્યના સમવાયિકારણ સાથે સંબંધ* રાખનાર અને કાર્યજનક જે કારણ તેને અસમવાયિકારણ કહે છે. ઘટનું અસમવાયિકારણ કપાલસંયોગ છે, પટનું અસમવાયિકારણ તંતુસંયોગ છે. ઘટના સમવાયિકારણ કપાલ સાથે સંબંધ રાખનાર અને ઘટજનક એવો કપાલસંયોગ છે, તેમ જ પટના સમવાયિકારણ તંતુ સાથે સંબંધ રાખનાર અને પટજનક એવો તંતુસંયોગ છે. સમ-

* સમવાયસંબંધ એમ જાણવું; ગ્રંથકાર એને સામાનાધિકરણ્ય સંબંધરૂપે બતાવશે.

વાયિકારણના સંયોગને કાર્યનો જનક ન માનીએ તો વિયુક્ત કપાલ-
થી ઘટની અને વિયુક્ત તંતુઓથી પટની ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ,
જે થતી નથી; માટે દ્રવ્યની ઉત્પત્તિનું કારણ અવયવસંયોગ છે.
દ્રવ્યસ્થિતિ અવયવસંયોગમાં નથી, પણ અવયવોમાં છે, એટલે અવયવ
સંયોગને વિષે સમવાયિકારણતા સંભવતી નથી. પરંતુ એ સંયોગ કાર્યથી
તટસ્થ પણ નથી, અવયવસંયોગ અને કાર્યદ્રવ્ય ઉભયનું સામાનાધિકરણ્ય
અવયવમાં છે; એટલે એ સંયોગને નિમિત્તકારણતા પણ સંભવતી નથી,
અર્થાત્ સમવાયિકારણ અને નિમિત્તકારણ ઉભયથી વિલક્ષણ એવા
અસમવાયિકારણમાં તેનો સમાસ છે. આમ કારણ ત્રણ પ્રકારનું છે. જેમ
દ્રવ્યની ઉત્પત્તિમાં અવયવસંયોગ અસમવાયિકારણ છે તેમ ગુણની
ઉત્પત્તિમાં ક્યાંક ગુણ અસમવાયિકારણ છે, ક્યાંક ક્રિયા અસમ-
વાયિકારણ છે. જુઓ નીલતંતુથી નીલપટની ઉત્પત્તિ થાય છે,
પીળાની થતી નથી; એટલે ઘટના નીલરૂપનું કારણ તંતુનું નીલરૂપ
છે. પટના નીલરૂપનું સમવાયિકારણ પટ છે, તંતુનું નીલરૂપ તેનું
સમવાયિકારણ નથી; પણ તંતુનું નીલરૂપ પટના નીલરૂપથી તટસ્થ
નથી, તંતુનું નીલરૂપ તંતુમાં રહે છે અને પટનું નીલરૂપ પણ
તંતુમાં રહે છે અને ઉભયે સમાનાધિકરણ હોવાથી સંબદ્ધ છે.
જે અસંબદ્ધ હોય તે તટસ્થ કહેવાય છે. યદ્યપિ પટનું નીલરૂપ સમ-
વાયસંબંધથી પટને વિષે રહે છે, તથાપિ સ્વસમવાયિસમવાયસંબંધ-
થી પટનું નીલરૂપ તંતુમાં પણ રહે છે. સ્વ કહીએ પટ તેનું
નીલરૂપ તેનો સમવાયી જે પટ તેનો સમવાય તંતુને વિષે છે, એમ
પટના નીલરૂપ સાથે તંતુના નીલરૂપનું સામાનાધિકરણ્ય છે. તંતુનું
નીલરૂપ સાક્ષાત્સંબંધથી તંતુમાં છે, ને તેમાં જ પાછું પટદ્વારે પરં-
પરાસંબંધથી પટનું નીલરૂપ છે; એટલે પટના નીલરૂપથી તંતુનું
નીલરૂપ તટસ્થ ન હોવાથી તે નિમિત્તકારણ થઈ શકતું નથી; પણ
પટના નીલરૂપનું સમવાયિકારણ જે પટ તેનું સંબદ્ધ તંતુનું નીલ-
રૂપ છે અને પટના નીલરૂપનું જનક છે માટે પટરૂપનું અસમવાયિ-
કારણ તંતુરૂપ છે. તંતુનું નીલરૂપ અને પટ ઉભયે તંતુને વિષે
સમવાયસંબંધથી રહે છે, એટલે સમાનાધિકરણસંબંધથી તંતુનું નીલ-
રૂપ પટનું સંબદ્ધ છે. જેમ કાર્યના રૂપનું અસમવાયિકારણ ઉપા-
દાનનું રૂપ છે, તેમ જ રસ, ગંધ, સ્પર્શને વિષે પણ જાણવું. અને
સકલ ગુણોની ઉત્પત્તિને વિષે જે પ્રકારે ગુણનું ક્રિયા અસમવાયિ-
કારણ થાય છે તે પ્રકાર ન્યાયવૈશેષિકાદિ ગ્રંથોમાં સ્પષ્ટ કરેલો છે,

અહીં અનુપયોગી જાણી વિસ્તારભયથી લખ્યો નથી.

સંયોગનો પ્રસંગ અનેક સ્થાને આવે છે. ગુણોત્પત્તિમાં ક્રિયાનું અસમવાયિકારણત્વ સમજાવવાને માટે સંયોગની ઉત્પત્તિ કહીએ છીએ. સંયોગ બે પ્રકારનો છે: કર્મજ સંયોગ, સંયોગજ સંયોગ. જે ઉત્પત્તિને વિષે ક્રિયા અસમવાયિકારણ હોય તે કર્મજ સંયોગ કહેવાય છે, સંયોગરૂપી અસમવાયિકારણથી ઊપજે તે સંયોગજ સંયોગ કહેવાય છે. કર્મજ સંયોગ પણ અન્યતરકર્મજ અને ઉભયકર્મજ ભેદથી બે પ્રકારનો છે. સંયોગના આશ્રય નિરંતર બે જ હોય છે, તેમાંના એકની ક્રિયાથી જે સંયોગ થાય તે અન્યતરકર્મજ સંયોગ, જેમ કે પક્ષીની ક્રિયાથી વૃક્ષ અને પક્ષીનો સંયોગ. વૃક્ષ અને પક્ષી સમવાયિકારણ છે અને સંયોગના સમવાયિકારણ પક્ષીને વિષે તેની પોતાની ક્રિયાનો સમવાયસંબંધ હોવાથી પક્ષીરૂપ સમવાયિકારણની સંબંધિની અને પક્ષી તથા વૃક્ષના સંયોગની જનક પક્ષીની એ ક્રિયા છે, ને તેથી તે પક્ષીવૃક્ષસંયોગનું અસમવાયિકારણ છે. આ અન્યતરકર્મજ સંયોગનું ઉદાહરણ છે. મેષદ્વયની ક્રિયાથી જે મેષદ્વયનો સંયોગ થાય તે ઉભયકર્મજ સંયોગ છે. મેષદ્વયસંયોગમાં ઉભય મેષ સમવાયિકારણ છે, તેમની ક્રિયા અસમવાયિકારણ છે. જ્યાં હાથની ક્રિયાથી હાથ અને તરુનો સંયોગ થાય ત્યાં હસ્ત અને તરુ પરસ્પર સંયુક્ત છે, એ વ્યવહારની પેઠે એમાંથી જ કાયા અને તરુ સંયુક્ત છે એવો વ્યવહાર પણ થઈ શકે છે. સંયુક્ત એટલે સંયોગવાળાં. હસ્તતરુસંયોગમાં હસ્તની ક્રિયા એ અસમવાયિકારણ છે; અને કાયા અથવા તરુ બેમાંથી એકમાં પણ ક્રિયા થાય તો કાયતરુનો સંયોગ પણ ક્રિયાજન્ય સંભવે. પણ તરુની પેઠે કાયામાં ક્રિયા નથી, કેમ કે સર્વ અવયવોમાં ક્રિયા થાય તો અવયવીમાં ક્રિયા કહેવાય, અને હસ્ત વિના અન્ય અવયવમાત્ર નિશ્ચળ હોવાથી કાયાને વિષે ક્રિયા કહેવી સંભવતી નથી, એટલે કાયતરુસંયોગમાં ક્રિયા અસમવાયિકારણ છે એમ કહેવું બનતું નથી. અન્યતરકર્મજ જે હસ્તતરુસંયોગ તે જ કાયતરુસંયોગનું પણ અસમવાયિકારણ છે, કેમ કે કાયતરુસંયોગનું સમવાયિકારણ જે કાયા તેને વિષે સ્વસમવાયિસમવેતત્વસંબંધે કરીને સંબંધ રાખનાર હસ્તતરુસંયોગ છે, ને તે કાયતરુસંયોગનો જનક છે, માટે અસમવાયિકારણ છે. સ્વ કહેતાં હસ્તતરુસંયોગ, તેનો સમવાયી હસ્ત, તેને વિષે સમવેત જે કાયા તેનો સમવેતત્વધર્મ એ જ સંબંધ છે. આ

પ્રમાણે પરંપરાસંબંધનું પર્યવસાન સામાનાધિકરણ્યસંબંધમાં આવે છે; એક અધિકરણમાં હોવાપણાને સામાનાધિકરણ્ય કહે છે; અને જેમનું હોવાપણું એક જ અધિકરણને વિષે હોય તેમને સમાનાધિકરણ કહે છે. આ ઠેકાણે હસ્તતરુસંયોગ, સમવાયસંબંધથી, હસ્તને વિષે રહે છે, તેમ જ કાયા પણ હસ્ત સાથે સમવાયસંબંધથી વર્તે છે; એટલે બંને સમાનાધિકરણ છે, અને તેમનો સામાનાધિકરણ્યસંબંધ છે. કાયા અને સંયોગ હસ્તને વિષે સાક્ષાત્‌સંબંધે કરીને છે, એટલે સમાનાધિકરણ છે, તેમ જ એક સાક્ષાત્‌સંબંધે રહે અને બીજું પરંપરાસંબંધે રહે તોપણ એ બન્ને સમાનાધિકરણ જ કહેવાય છે અને તેમનો સંબંધ પણ સામાનાધિકરણ્ય જ કહેવાય છે. આ વાત પ્રત્યક્ષ-પ્રમાણમાં કહેવાઈ ગઈ છે. હસ્તતરુસંયોગની પ્રતીતિ થયેથી કાયતરુ-સંયોગની પ્રતીતિ થાય છે; જે હસ્તતરુસંયોગ દેખે નહિ તેને તો કાયતરુસંયોગની પ્રતીતિ થતી નથી; માટે કાયતરુસંયોગનું કારણ હસ્તતરુસંયોગ છે. આ સંયોગજ સંયોગનું ઉદાહરણ છે; એને જ કારણાકારણસંયોગજન્ય કાર્યાકાર્યસંયોગ કહે છે. અહીં સંયોગ બે છે: એક હસ્તતરુનો સંયોગ જે હેતુસંયોગ છે, બીજો કાયતરુનો સંયોગ જે ફલસંયોગ છે. 'કારણ' એ શબ્દે કરીને ફળરૂપ સંયોગનું આશ્રય જે સમવાયિકારણ તે જાણવું; ફળસંયોગનાં આશ્રય કાયા અને તરુ બે છે; તેમાં કાયાનું સમવાયિકારણ હસ્ત છે એટલે 'કારણ' શબ્દથી હસ્તનું ગ્રહણ છે, કેમ કે માયા કે હસ્ત કોઈનું પણ સમવાયિકારણ ન હોવાથી તરુ અકારણ છે. એ જ રીતે હેતુસંયોગના આશ્રયથી જે જન્ય તેનું 'કાર્ય'–શબ્દથી ગ્રહણ છે, હેતુસંયોગના આશ્રયથી અજન્યનું 'અકાર્ય'–શબ્દથી ગ્રહણ છે; હેતુસંયોગનાં આશ્રય હસ્ત અને તરુ છે, તેમાં હસ્તજન્ય જે કાયા તે 'કાર્ય' છે, અને હસ્ત તથા તરુથી અજન્ય જે તરુ તે 'અકાર્ય' છે. આ પ્રકારે જોતાં, કારણ જે હસ્ત અને અકારણ જે તરુ તેના સંયોગથી કાર્ય જે કાયા અને અકાર્ય જે તરુ તેનો સંયોગ ઊપજે છે, એટલે તેને જ કારણા-કારણસંયોગજન્ય કાર્યાકાર્યસંયોગ કહે છે. સંયોગજ સંયોગ આ જ પ્રકારનો થાય છે, નહિ તો તે કર્મજ સંયોગ જ થાય. જ્યાં કપાલના કર્મથી કપાલદ્વયનો સંયોગ થાય, અને કપાલસંયોગથી કપાલાકાશનો સંયોગ થાય ત્યાં પણ કર્મજ સંયોગ જ છે, સંયોગજ સંયોગ નથી; કેમ કે કપાલના જે કર્મથી કપાલદ્વયનો સંયોગ થાય તે કપાલકર્મથી કપાલાકાશનો સંયોગ ઊપજે છે, કપાલદ્વયસંયોગ અને કપાલાકાશ-

સંયોગ એક જ ક્ષણમાં થાય છે, એટલે એમનો પરસ્પર કાર્યકારણભાવ સંભવતો નથી, માટે કપાલદ્વયસંયોગની પેઠે કપાલાકાશસંયોગ પણ કપાલની ક્રિયાથી જ ઊપજે છે ને તેથી કર્મજ સયોગ છે.

ઉક્ત જે કારણાકારણસંયોગજકાર્યાકાર્યસંયોગ તથા અન્યતરકર્મજ સંયોગ અને ઉભયકર્મજ સંયોગ, તે રીતે સંયોગ ત્રણ જ પ્રકારનો છે; કોઈ ગ્રંથકાર સહજસંયોગ એવો ચોથો પ્રકાર પણ માને છે. સુવર્ણમાં પીતરૂપ અને ગુરુત્વગુણના આશ્રય પાર્થિવભાગ, અને અગ્નિસંયોગથી જેનો નાશ ન થાય એવા દ્રવત્વના આશ્રય તૈજસભાગ, તે બેનો સહજ-સંયોગ છે. સયોગીના જન્મની સાથે જ જે સયોગનો જન્મ થાય તે સહજસંયોગ. સુવર્ણને કેવળ પાર્થિવ કહીએ તો લાખ ઇત્યાદિ પાર્થિવ દ્રવ્યના દ્રવત્વનો અગ્નિસંયોગથી નાશ થાય છે તેમ સુવર્ણના દ્રવત્વનો પણ અગ્નિસંયોગથી નાશ થવો જોઈએ; તેમ જ સુવર્ણને કેવળ તૈજસ માનીએ તો પીતરૂપ અને ગુરુત્વનો અભાવ થવો જોઈએ; માટે સુવર્ણમાં તૈજસ તેમ પાર્થિવ ઉભયે ભાગ સંયુક્ત છે. વળી મીમાંસકો નિત્યસંયોગ પણ (એને જ) માને છે.

આ પ્રકારે દ્રવ્યોત્પત્તિને વિષે અસમવાયિકારણ અવયવસંયોગ છે; ગુણોત્પત્તિને વિષે ક્યાંક ગુણ, ક્યાંક ક્રિયા અસમવાયિકારણ છે. સમવાયિકારણ અને નિમિત્તકારણના લક્ષણ તેને વિષે સંભવતાં નથી; કેમ કે સમવાયિકારણને વિષે જેનો સંબંધ એવું કાર્યજનક તે કાંઈક ત્રીજું જ છે. એમ સમવાયી, અસમવાયી, નિમિત્ત એ ભેદે કરી કારણ ત્રણ પ્રકારનાં છે. આ વિભાગ ન્યાય તથા વૈશેષિકને અનુસરતા ગ્રંથોમાં લખ્યો છે.

૯૯ : અસમવાયિકરણખંડન

પરંતુ ન્યાયવૈશેષિકથી ભિન્ન મતને વિષે તો ઉપાદાન અને નિમિત્ત એવાં બે જ કારણ માનવામાં આવે છે; જેને નૈયાયિકો અસમવાયિકારણ કહે છે તેને પણ નિમિત્તકારણ કહે છે. અને હમણાં જે એમ કહેવાઈ ગયું કે, નિમિત્તકારણનું લક્ષણ અસમવાયિકારણમાં નથી તેનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે: કાર્યથી તટસ્થ હોય અને કાર્યનું જનક હોય તે નિમિત્તકારણ એવું લક્ષણ ત્રિવિધકારણવાદીના મતાનુસાર આપ્યું છે; દ્વિવિધકારણવાદીના મતાનુસાર તો ઉપાદાનકારણથી ભિન્ન તે નિમિત્તકારણ છે. અને તે નિમિત્તકારણ અનેક પ્રકારનું જે કોઈ

કાર્યના ઉપાદાનમાં સમવેત છે, જેમ કે ઘટનું નિમિત્તકારણ કપાલસંયોગ જે ઘટનાં ઉપાદાન એવાં કપાલને વિષે સમવેત છે; કોઈ નિમિત્તકારણ કાર્યના ઉપાદાનના ઉપાદાન સાથે સમવેત હોય છે, જેમ કે પટના રૂપનું નિમિત્તકારણ તંતુરૂપ તે પટરૂપનું ઉપાદાન જે પટ તેના ઉપાદાન તંતુ સાથે સમવેત છે; એમ જ કોઈ નિમિત્તકારણ કર્તારૂપ ચેતન હોય છે, જે સ્વતંત્ર છે; જેમ કે ઘટનું નિમિત્તકારણ કુલાલ. કોઈ નિમિત્તકારણ જડ પણ હોય છે, જે કર્તાના વ્યાપારને અધીન રહે છે; જેમ કે ઘટનાં કારણ દંડચક્રાદિ. આ રીતે નિમિત્તકારણના અનેક ભેદ છે.

કિંચિત્ વિલક્ષણતાને લીધે અસમવાયિકારણતા (આ ઉભયથી) પૃથક્ માનીએ તો ઘટના કારણરૂપ કપાલસંયોગ અને ઘટરૂપના કારણરૂપ કપાલરૂપ તે ઉભયને પણ ભિન્ન ભિન્ન કારણરૂપે માનવાં જોઈએ; કેમ કે ઘટનું કારણ જે કપાલસંયોગ તે તો કાર્યના ઉપાદાનમાં સમવેત છે, અને ઘટરૂપનું કારણ જે કપાલરૂપ તે કાર્યના ઉપાદાનના ઉપાદાનમાં સમવેત છે ને તેથી જ ઉભયે પરસ્પરથી વિલક્ષણ છે; છતાં નૈયાયિકો તો આ ઉભયને અસમવાયિકારણ જ કહે છે, અને એમને પરસ્પરથી વિલક્ષણ કારણરૂપે માનતા નથી. એમ જ ચેતન અને જડ એવી વિલક્ષણતા હોવા છતાં એ ઉભયનો નિમિત્તકારણમાં જ તેઓ સમાસ કરે છે. અને તેમની પણ પરસ્પરવિલક્ષણ કારણતા માનતા નથી. નિમિત્તકારણમાં એ વિના બીજી પણ ઘણીક વિલક્ષણતા છે; કોઈ કાર્યકાલવૃત્તિ હોય છે, કોઈ કાર્યકાલથી પૂર્વકાલવૃત્તિ હોય છે; જેમ કે જલપાત્રની સન્નિધિથી ભીંત ઉપર સૂર્યની પ્રભાનું પ્રતિબિંબ પડે છે, ત્યાં સન્નિહિત જે જલપાત્ર તે જ નિમિત્તકારણ છે, તેને ખસેડી લેતાં પ્રતિબિંબ જતું રહે છે; માટે સન્નિહિત જે જલપાત્ર તે કાર્યકાલવૃત્તિ નિમિત્તકારણ છે. પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનના નિમિત્તકારણ વિષય છે, તે કાર્યકાલના કાલથી પૂર્વવૃત્તિ નિમિત્તકારણ છે. આ પ્રકારે નિમિત્તકારણના તેમ જ અસમવાયિકારણના અવાંતર એવા અનેક ભેદ થઈ શકે છે, છતાં પણ સમવાયિકારણથી ભિન્ન એવી બે જ પ્રકારની કારણતા માની છે: અસમવાયિ અને નિમિત્ત; ત્યારે એ જ પ્રકારે સમવાયિકારણભિન્નને વિષે એક જ પ્રકારની કારણતા માનવામાં બાધ નથી. તેને અસમવાયિકારણ કહો કે નિમિત્તકારણ કહો, પણ સમવાયિકારણસંબંધિત્વ, અસંબંધિત્વ આદિને લઈ અવાંતર ભેદ માની જુદી જુદી કારણસંજ્ઞા યોજવામાં કાંઈ

ફળ નથી; માટે સમવાયિકારણ અને નિમિત્તકારણ એવા ભેદથી કારણ બે જ પ્રકારનું છે.

જો એમ કહો કે જેમ અસમવાયિકારણ નિમિત્તકારણ એ સંજ્ઞાની કલ્પના નિષ્પ્રયોજન છે, તેમ જ સમવાયિકારણ નિમિત્તકારણ એવી પરસ્પર વિલક્ષણકારણતાની કલ્પના પણ વ્યર્થ છે; એ જ્ઞાનથી કાંઈ પુરુષાર્થપ્રાપ્તિ નથી અને લોકવ્યવહારમાં પણ કારણતામાત્રની જ પ્રસિદ્ધિ છે, દ્વિવિધકારણની પ્રસિદ્ધિ નથી, એટલે લોકવ્યવહારનું જ્ઞાન પણ દ્વિવિધકારણતા નિરૂપવાનું પ્રયોજન નથી; લોકમાં તો કાર્યકારણવ્યવહાર ચાલે છે, તેથી જેના હોવા છતાં કાર્યની ઉત્પત્તિ થાય, જેના ન હોવા છતાં કાર્યની ઉત્પત્તિ ન થાય એવું કાર્યથી અવ્યવહિત પૂર્વકાલવૃત્તિ જે હોય તે કારણ કહેવાય; એમ કારણનું સાધારણ લક્ષણ કહેવું જ પૂર્ણ છે, ભેદદ્વયકલ્પના નિષ્પ્રયોજન છે. આ શંકાનું સમાધાનઃ કારણના ભેદદ્વયનું નિરૂપણ કરવામાં પુરુષાર્થ કે લોકવ્યવહાર પ્રયોજન નથી; પરંતુ પુરુષાર્થહેતુ અદ્વૈત જ્ઞાન છે, તેને દ્વિવિધકારણનિરૂપણ જ ઉપયોગી છે. જુઓ, સર્વ જગતનું કારણ બ્રહ્મ છે, અને કાર્ય છે તે કારણથી અભિન્ન હોય છે; એટલે સકળ જગત બ્રહ્મ છે, બ્રહ્મથી પૃથક્ નથી; આવું સાંભળતાં જ જિજ્ઞાસુને શંકા થઈ કે, કારણથી પૃથક્ કાર્ય ન હોય તો દંડકુલાલાદિકથી ઘટ પૃથક્ ન હોવો જોઈએ. એવી જિજ્ઞાસુની શંકાનું સમાધાન એ પ્રકારે થઈ શકે કે, ઉપાદાન અને નિમિત્ત એવા ભેદથી કારણ બે પ્રકારનું છે, ને તેમાં જે ઉપાદાનકારણ છે તેનાથી કાર્ય અભિન્ન રહે છે; જેમ કે ઘટ મૃત્પિંડથી અભિન્ન છે, કટકકુંડલાદિક સુવર્ણથી અભિન્ન છે, નરેણી, અસ્તરા વગેરે લોહથી અભિન્ન છે.* નિમિત્તકારણથી તો કાર્ય અભિન્ન હોતું નથી, ભિન્ન જ હોય છે. ત્યારે બ્રહ્મ સકળ જગતનું ઉપાદાનકારણ છે એટલે સકળ જગત બ્રહ્મ છે, તેનાથી ભિન્ન નથી. આ પ્રકારે કારણના બે ભેદનું નિરૂપણ અદ્વૈત જ્ઞાનને ઉપકારક છે; અન્ય પ્રકાર માની તેમની પરસ્પરવિલક્ષણતાનું નિરૂપણ કરવું નિષ્ફળ છે; એટલે તત્ત્વજ્ઞાનોપયોગી પદાર્થનિરૂપણના ગ્રંથમાં કારણતાના તૃતીય ભેદનું નિરૂપણ અસંગત છે.

ન્યાયવૈશેષિક અનુસારી ગ્રંથોમાં તત્ત્વજ્ઞાનોપયોગી પદાર્થનિરૂપણ-

---

* આ ત્રણે ઉદાહરણ છાન્દોગ્યની શ્રુતિ यथैकेन मृत्पिंडेन ઇત્યાદિમાંથી લીધાં છે. જગત બ્રહ્માભિન્ન છે એ શ્રુતિનું તાત્પર્ય છે.

ની પ્રતિજ્ઞા કરીને તત્ત્વજ્ઞાનને વિષે અત્યંત અનુપયોગી પદાર્થોનું વિસ્તારથી નિરૂપણ કર્યું છે અને પ્રતિજ્ઞાનો ભંગ કર્યો છે. તાર્કિક જો એમ કહે કે, તત્ત્વજ્ઞાનનો હેતુ મનન છે; આત્મા ઇતર પદાર્થથી ભિન્ન છે, કેમ કે આત્મતત્ત્વવાળો છે, જે ઇતરભિન્ન નથી પણ ઇતર જ છે, તે આત્મા નથી; જેમ કે ઘટાદિ. આવા વ્યતિરેકી અનુમાનથી આત્માને વિષે ઇતરભેદનું અનુમિતિ જ્ઞાન થાય છે તે મનન કહેવાય; ઇતર પદાર્થના જ્ઞાન વિના આત્માને વિષે ઇતરભેદ સિદ્ધ થતો નથી; કેમ કે પ્રતિયોગીના જ્ઞાન વિના ભેદજ્ઞાન થતું નથી; માટે આત્માને વિષે ઇતરભેદની અનુમિતિરૂપ જે મનન તેને ઉપયોગી એવું ઇતર પદાર્થનું નિરૂપણ તે પણ તત્ત્વજ્ઞાનનું ઉપયોગી છે. આ કહેવું યોગ્ય નથી; કેમ કે શ્રુત અર્થના નિશ્ચયને અનુકૂળ પ્રમેયસંદેહનિવર્તક યુક્તિના ચિંતનને મનન કહે છે. ભેદજ્ઞાનથી તો અનર્થ થાય છે. सर्वं खल्विदं ब्रह्म ઇત્યાદિ વાક્યોથી જણાય છે કે અભેદ ઉપર સકળવેદનું તાત્પર્ય છે; द्वितीयाद्वै भयं भवति; मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति, ઇત્યાદિ વાક્યોથી ભેદજ્ઞાનની નિંદા કહેલી છે; એટલે ભેદજ્ઞાનને, સાક્ષાત્ કે તત્ત્વજ્ઞાન દ્વારા પુરુષાર્થજનકતા સંભવે નહિ. મનનપદથી પણ આત્મા કરતાં ઇતરના ભેદની પ્રતીતિ થતી નથી, કેમ કે મનનનો અર્થ ચિંતન એટલો જ છે. વાક્યાંતરના અનુરોધથી અભેદચિંતનને વિષે મનન શબ્દનું પર્યવસાન છે, કોઈ પણ પ્રકારે આત્મેતરભેદ એવો મનન શબ્દનો અર્થ સંભવતો નથી. વળી ઇતર પદાર્થોના જ્ઞાનથી જ જો પુરુષાર્થસાધક તત્ત્વજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ થતી હોય તો સર્વે પુરુષોને તત્ત્વજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ થવી જોઈએ કે કોઈને પણ ન થવી જોઈએ. જુઓ, જો ઇતર પદાર્થનું સામાન્ય જ્ઞાન અપેક્ષિત હોય તો સામાન્ય જ્ઞાન સર્વ પુરુષોને છે, એટલે ઇતરજ્ઞાનપૂર્વક ઇતરભેદજ્ઞાનથી સર્વને તત્ત્વજ્ઞાન થવું જોઈએ. જો સર્વ પદાર્થોના અસાધારણધર્મસ્વરૂપવાળા વિશેષરૂપે કરી ઇતર જ્ઞાન અપેક્ષિત હોય તો સર્વજ્ઞ એવા એક ઈશ્વર વિના અસાધારણધર્મે કરી સર્વ ઇતરનું જ્ઞાન કોઈને પણ સંભવતું નથી; આ પ્રકારે ઇતર જ્ઞાનના અસંભવને લીધે ઇતરભેદજ્ઞાનનો અભાવ થતાં તત્ત્વજ્ઞાન કોઈને પણ થશે નહિ. માટે પ્રમાણાદિક નિરૂપણ વિના અન્ય પદાર્થોનું નિરૂપણ કરવું તે નિષ્પ્રયોજન છે; અર્થાત્ કારણવિચારમાં કારણનો તૃતીયભેદ નિષ્પ્રયોજન છે.

જો તાર્કિક કહે કે, ભાવકાર્યની ઉત્પત્તિ ત્રિવિધ કારણથી થાય છે, અભાવ પાંચ પ્રકારનો છે; તેમાં જે પ્રાગભાવ તે અનાદિસાંત છે, એટલે તેનો

નાશ થાય છે, ઉત્પત્તિ થતી નથી; અન્યોન્યાભાવ અત્યંતાભાવ અનાદિ અનંત છે, એટલે તેમની પણ ઉત્પત્તિ થતી નથી; સામયિકાભાવ સાદિ સાંત છે, તેનાં ઉત્પત્તિ ને નાશ બન્ને થાય છે; પ્રધ્વંસાભાવ અનંત સાદિ છે, એટલે તેનો નાશ થતો નથી, ઉત્પત્તિ થાય છે; આ રીતે જોતાં બે અભાવની ઉત્પત્તિ થાય છે, માટે તે બંને કાર્ય છે; તેમનાં સમવાયી અસમવાયી કારણ સંભવતાં નથી,' કેમ કે જેને વિષે સમવાયસંબંધથી કાર્ય ઊપજે તે સમવાયીકારણ કહેવાય છે, પણ અભાવ કશાને વિષે સમવાયસંબંધથી રહેતો નથી, એટલે તેને સમવાયીકારણ સંભવતું નથી; સમવાયીકારણનુ સંબંધી જે કાર્યજનક તે અસમવાયીકારણ કહેવાય છે, પણ સમવાયીકારણનો જ અભાવ છે એટલે તેના સંબંધી જનકનો પણ અસંભવ હોવાથી, અસમવાયીકારણ પણ સંભવતું નથી; ત્યારે કેવળ નિમિત્તકારણથી જ સામયિકાભાવ અને પ્રધ્વંસાભાવ ઊપજે છે; એ સ્પષ્ટ જ છે. ભૂતલાદિદેશથી ઘટનું અપસારણ કરવું એ ભૂતલાદિદેશને વિષે ઘટના સામયિકાભાવનું નિમિત્તકારણ છે; ઘટના પ્રધ્વંસાભાવનું નિમિત્તકારણ ઘટ છે. તેમ જ ઘટ સાથે મુદ્ગરાદિકનો સંયોગ પણ ઘટધ્વંસનું નિમિત્તકારણ છે; આ પ્રકારે અભાવકાર્ય તો નિમિત્તકારણજન્ય છે, પરંતુ ભાવકાર્યમાત્ર ત્રિવિધકારણજન્ય છે એ નિયમ છે. આ પ્રમાણે તાર્કિકો કહે તો તે કહેવાનો, સર્ગના આદિ કાળને વિષે ઈશ્વરની ચિકીર્ષાથી પરમાણુમાં જે ક્રિયા થાય છે તેને વિષે, વ્યભિચાર થાય છે; કારણ કે એ પરમાણુક્રિયાનું સમવાયીકારણ પરમાણુ છે; ઈશ્વરેચ્છાદિક નિમિત્તકારણ છે; અને પરમાણુનું સંબંધી કાંઈ પણ હોય તો તે અસમવાયીકારણ થાય; પણ પરમાણુસંબંધી એવું ઉક્ત ક્રિયાનું જનક કોઈ છે નહિ, એટલે સર્ગારંભે જે પરમાણુક્રિયા તે કારણદ્વયજન્ય છે, કારણત્રયજન્ય નથી; માટે તાર્કિકોક્ત જે નિયમ તે સંભવતો નથી. સિદ્ધાંતમતમાં પણ યાવત્ ભાવકાર્ય ઉપાદાનનિમિત્ત એ બે કારણજન્યજ છે; એ નિયમનો ક્યાંય પણ વ્યભિચાર નથી. જ્યાં કારણત્રયજન્ય કાર્ય કહેવાય છે ત્યાં પણ તાર્કિકો જેને અસમવાયીકારણ કહે છે તેનો નિમિત્તકારણમાં જ અંતર્ભાવ છે. માટે ભાવકાર્યમાત્રની દ્વિવિધકારણજન્યતા જ સિદ્ધ છે.

આ રીતે ઉપાદાન અને નિમિત્ત બે ભેદે કરીને કારણ બે જ પ્રકારનું છે. સાધારણ અસાધારણ એવા ભેદથી પણ કારણ બે પ્રકારનું થાય છે. ઈશ્વરાદિક નવ સાધારણ કારણ છે, તેનાથી ભિન્ન જે ઘટાદિકનાં કપાલાદિક કારણ તે અસાધારણ કારણ છે. એમાં પણ કોઈ

નિમિત્ત છે, કોઈ ઉપાદાન છે. ઉપાદાન અને નિમિત્ત કારણથી ભિન્ન કારણ વ્યર્થ છે.

૧૦૦ : વૃત્તિજ્ઞાનનાં નિમિત્તોપાદાન

અંતઃકરણની જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિનું ઉપાદાનકારણ અંતઃકરણ છે અને પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણ તથા ઇંદ્રિયસંયોગાદિક વ્યાપાર નિમિત્તકારણ છે. ઈશ્વરની જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિનું ઉપાદાનકારણ માયા છે, અદૃષ્ટાદિક નિમિત્તકારણ છે. ભ્રમવૃત્તિનું ઉપાદાનકારણ અવિદ્યા છે, નિમિત્તકારણ દોષ છે. આ સર્વ વાત ખ્યાતિનિરૂપણને પ્રસંગે સ્પષ્ટ થશે. વૃત્તિનાં કારણ આ પ્રકારે જાણી લેવા.

વૃત્તિનું લક્ષણ ગ્રંથના આરંભમાં કહ્યું છે. વિષયપ્રકાશનો હેતુ એવું અંતઃકરણ અને અવિદ્યાનું પરિણામ તે વૃત્તિ. કેટલાક ગ્રંથોમાં અજ્ઞાનનાશક પરિણામને વૃત્તિ કહે છે; પરોક્ષજ્ઞાનથી પણ અસત્વાપાદક અજ્ઞાનાંશનો નાશ થાય છે; અથવા વિષયચેતનસ્થ અજ્ઞાનનો નાશ તો અપરોક્ષજ્ઞાન વિના થતો નથી. પ્રમાતૃચેતનસ્થ અજ્ઞાનનો નાશ પરોક્ષજ્ઞાનથી પણ થઈ શકે છે; એટલે પરોક્ષવૃત્તિને વિષે ઉક્ત વૃત્તિલક્ષણની અવ્યાપ્તિ નથી. તથાપિ સુખદુઃખના જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિને વિષે, માયાવૃત્તિરૂપ ઈશ્વરના જ્ઞાનને વિષે તથા શુક્તિરજતાદિગોચર ભ્રમરૂપ અવિદ્યાવૃત્તિને વિષે ઉક્ત લક્ષણની અવ્યાપ્તિ છે. પ્રથમ અજ્ઞાત સુખાદિક ઊપજે ને પછીથી તેમનું જ્ઞાન થાય તો સુખાદિ જ્ઞાનથી કરીને તેમના અજ્ઞાનનો નાશ સંભવે, પણ એવાં અજ્ઞાત સુખાદિક છે નહિ, સુખાદિ અને તેમનું જ્ઞાન એક જ કાળે ઊપજે છે. માટે અજ્ઞાત સુખાદિકનો અભાવ હોવાથી સુખાદિગોચર વૃત્તિએ કરીને અજ્ઞાનનો નાશ સંભવતો નથી. એમ જ ઈશ્વરને અસાધારણરૂપે કરીને પદાર્થમાત્ર સદા પ્રતીત રહે છે. એટલે અજ્ઞાનનો અભાવ હોવાથી, માયાની વૃત્તિરૂપ જ્ઞાન કરીને પણ, અજ્ઞાનનો નાશ સંભવતો નથી. શુક્તિરજતાદિ મિથ્યા પદાર્થોની અને તેમના જ્ઞાનની પણ એક જ કાળે ઉત્પત્તિ થાય છે, એટલે ભ્રમવૃત્તિથી પણ તે ક્રિયાજનક નથી. તેમ જ ધારાવાહિક* વૃત્તિ થાય ત્યાં પણ ઉક્ત લક્ષણની દ્વિતીયાદિ વૃત્તિને વિષે અવ્યાપ્તિ છે;

---

* ઘટ, ઘટ, ઘટ, એવું જે ધારારૂપ જ્ઞાન તે ધારાવાહિક વૃત્તિ. પ્રથમ 'ઘટ' પછીની જે 'ઘટ' એવી ધારા તે દ્વિતીયવૃત્તિ, તે પછી 'ઘટ' એવી ધારા તે તૃતીયવૃત્તિ, એમ દ્વિતીયાદિ વૃત્તિ જાણવી.

કેમ કે જ્ઞાનધારા હોય ત્યાં પ્રથમ જ્ઞાનથી અજ્ઞાનનો નાશ થતાં પણ દ્વિતીયાદિ જ્ઞાનને અજ્ઞાનનાશકતા સંભવતી નથી. માટે (એ લક્ષણને છોડી) પ્રકાશકપરિણામને જ વૃત્તિ કહેવી ઉચિત છે.

'અસ્તિ'–વ્યવહારનાં હેતુ જે અવિદ્યા અને અંતઃકરણ તેનું પરિણામ તેને વૃત્તિ કહીએ છીએ. 'પ્રકાશક પરિણામ' ને વૃત્તિ કહેતાં પણ અજ્ઞાત પદાર્થગોચર વૃત્તિને વિષે જ પ્રકાશકતા સંભવે, પણ જે અનાવૃત્તગોચરવૃત્તિ× છે તેને વિષે પ્રકાશકતા સંભવતી નથી; કેમ કે અનાવૃત્તચેતનના સંબંધથી જ વિષયપ્રકાશ સંભવે છે, એટલે તેના સ્થાનમા વૃત્તિને વિષે પ્રકાશકતાની કલ્પના અયોગ્ય છે. ત્યારે વૃત્તિને વિષે અજ્ઞાનનાશકતા વિના અન્ય પ્રકારની પ્રકાશકતા સંભવતી નથી, તો જે આ બીજું લક્ષણ (પ્રકાશક પરિણામ તે વૃત્તિ) કહ્યું તેની પણ, પ્રથમ કહેલા (અજ્ઞાનનાશક પરિણામ) લક્ષણની પેઠે, સુખાદિગોચર વૃત્તિને વિષે અવ્યાપ્તિ થશે; માટેજ 'અસ્તિ' વ્યવહારનાં હેતુ જે અવિદ્યા અને અંતઃકરણ તેનું પરિણામ તે વૃત્તિ એવું લક્ષણ રાખ્યુ છે. પરોક્ષવૃત્તિને વિષે પણ અસ્તિવ્યવહારની હેતુતા સ્પષ્ટ છે, ઘટાદિગોચર અંતઃકરણની વૃત્તિને ઘટાદિ જ્ઞાન કહે છે. યદ્યપિ અદ્વૈતસિદ્ધાંતમા વૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતનને જ્ઞાન કહે છે, અબાધિત વૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતનને પ્રમાજ્ઞાન કહે છે, બાધિત રજ્જુસર્પાદિક તદ્ગોચરવૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતનને અપ્રમાજ્ઞાન કહે છે, તથાપિ ચેતનને વિષે જ્ઞાનશબ્દનો તેમ પ્રમા અને અપ્રમા શબ્દનો પ્રયોગ વૃત્તિસંબંધે કરીને થાય છે, એટલે વૃત્તિને પણ ઘણેક ઠેકાણે જ્ઞાન કહે છે. આ પ્રકારે પ્રમા અપ્રમા એવા ભેદથી વૃત્તિ બે પ્રકારની છે.

૧૦૧ : પ્રત્યક્ષ

અપ્રમા પણ યથાર્થ અયથાર્થ એવા ભેદે કરીને બે પ્રકારની કહી છે. ઈશ્વરનું જ્ઞાન, સુખાદિગોચર જ્ઞાન એ અયથાર્થ અપ્રમા છે, શુક્તિરજતાદિ ભ્રમ અયથાર્થ અપ્રમા છે. પ્રમાણજન્ય યથાર્થજ્ઞાન જે હોય તે પ્રમા છે. ઈશ્વરજ્ઞાનાદિક પ્રમાણજન્ય નથી, એટલે પ્રમા નથી; દોષજન્ય નથી. માટે ભ્રમ પણ નથી. ઘણાખરા ગ્રંથોમાં તો પ્રમાનું

× ગોચર એટલે વિષયક એમ સામાન્યતઃ સમજવું. અનાવૃત્ત એટલે આવરણ રહિત અર્થાત્ અજ્ઞાત નહિ તે, તેવા પદાર્થવિષયક વૃત્તિ તે અનાવૃત્ત ગોચરવૃત્તિ.

અન્ય જ લક્ષણ કહેલું છે, જે અનુસાર ઈશ્વરજ્ઞાનાદિક પણ યથાર્થજ્ઞાન-રૂપ પ્રમા છે; પરંતુ યથાર્થ–અયથાર્થ ભેદે કરીને સ્મૃતિ બે પ્રકારની છે, ને તે બન્ને પ્રકારે પ્રમા નથી એટલે એ ગ્રંથકારોના મતાનુસાર પ્રમાનું લક્ષણ આવું છે: અબાધિત અર્થને વિષય કરવાવાળું, સ્મૃતિથી ભિન્ન જે જ્ઞાન તે પ્રમા. શુક્તિરજતાદિજ્ઞાન સ્મૃતિથી ભિન્ન છે, છતાં અબાધિત અર્થને વિષય કરતું નથી, પણ બાધિત અર્થને વિષય કરે છે, માટે તે પ્રમા નથી. અબાધિત અર્થને વિષય કરવાવાળું તો સ્મૃતિ-જ્ઞાન પણ છે, પણ તેને વિષે 'પ્રમા'–વ્યવહાર નથી. એટલે સ્મૃતિ-ભિન્ન જે અબાધિત અર્થગોચરજ્ઞાન તેને જ પ્રમા કહે છે. અન્ય યથાર્થજ્ઞાનની પેઠે યથાર્થસ્મૃતિ પણ સંવાદિપ્રવૃત્તિની જનક થાય છે એટલે પ્રમાણલક્ષણ સ્મૃતિસાધારણ હોવું જોઈએ, તથાપિ સંવાદિ-પ્રવૃત્તિને ઉપયોગી પ્રમાત્વ સ્મૃતિમાં છતાં, તે પ્રવૃત્તિને ઉપયોગી એવું પ્રમાત્વ જે અબાધિત અર્થગોચરત્વ તે પણ છતા, 'પ્રમા'–વ્યવહારને ઉપયોગી એવું પ્રમાત્વ સ્મૃતિમાં નથી. (એટલે એમ થઈ શકે નહિ.) વ્યવહારના બે ભેદ છે: લૌકિક અને શાસ્ત્રીય. શાસ્ત્રથી બહાર એવો જે શબ્દપ્રયોગ લોક કરે છે તે લૌકિક વ્યવહાર છે. શાસ્ત્રની પરિભાષાને અનુસરી જે શબ્દપ્રયોગ થાય છે તે શાસ્ત્રીય વ્યવહાર છે. શાસ્ત્રથી બહાર તો કોઈ 'પ્રમા' એવો વ્યવહાર કરતું નથી અને કોઈ પંડિતો કરે છે તો શાસ્ત્રની પરિભાષાના સંસ્કારથી કરે છે; માટે 'પ્રમા' એ વ્યવહાર કેવળ શાસ્ત્રીય વ્યવહાર છે. પ્રાચીન ગ્રંથકારોએ પણ સ્મૃતિ-થી ભિન્ન એવા યથાર્થજ્ઞાનને વિષે જ 'પ્રમા'–વ્યવહાર કર્યો છે; માટે પ્રમાણ લક્ષણ સ્મૃતિથી વ્યાવૃત્ત જ કહેવું જોઈએ. 'યથાર્થાનુભવ તે પ્રમા' એવું પ્રમાલક્ષણ પ્રાચીન આચાર્યોએ પણ લખ્યું છે અને સ્મૃતિભિન્ન જ્ઞાનને તેમણે અનુભવ કહ્યો છે; અર્થાત્ સ્મૃતિને વિષે પ્રમા-વ્યવહાર તેમને પણ ઇષ્ટ નથી. વળી સ્મૃતિજ્ઞાન છે તે પ્રત્યક્ષાદિ જ્ઞાનો-થી વિલક્ષણ છે. પ્રત્યક્ષાદિ સકળ જ્ઞાનોને વિષે અનુભવત્વ છે, સ્મૃતિમાં તે નથી, એટલે અનુભવત્વના હોવા–ન હોવાથી પ્રત્યક્ષાદિક અને સ્મૃતિ બન્ને પરસ્પર વિજાતીય છે. જેમ પ્રત્યક્ષ અનુમતિ શબ્દાદિ જ્ઞાનોને વિષે પ્રત્યક્ષત્વ, અનુમિતિત્વ, શબ્દત્વ ઇત્યાદિ વિલક્ષણ ધર્મ હોવાથી, પ્રત્યક્ષાદિ જ્ઞાન પરસ્પર વિજાતીય છે, અને વિજાતીય પ્રમાના કરણરૂપ પ્રમાણ પણ પ્રત્યક્ષ અનુમાન શબ્દાદિક પરસ્પર વિજાતીય છે, તેમ જ સકળ અનુભવથી સ્મૃતિ વિજાતીય છે; તેનું કારણ અનુભવ છે, ને તે અનુભવ કોઈ પ્રમાનું કારણ નથી, એટલે પ્રમાણ નથી. યદ્યપિ

વ્યાપ્તિનું પ્રત્યક્ષ, અનુમિતિનું કરણ હોવાથી, અનુમાનપ્રમાણ છે, પદનું પ્રત્યક્ષ શબ્દપ્રમાણ છે, ગવયને વિષે ગોસાદૃશ્યપ્રત્યક્ષ ઉપમાન-પ્રમાણ છે, અને પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન પણ અનુભવનો જ વિશેષ છે છતાં અનુભવપ્રમાણ નથી, એ કથન અસંગત છે; તથાપિ વ્યાપ્તિજ્ઞાનત્વરૂપે વ્યાપ્તિજ્ઞાન અનુમિતિનો હેતુ છે, અનુભવત્વરૂપે નથી; પદપ્રત્યક્ષ અને સાદૃશ્યજ્ઞાન પણ અનુભવત્વરૂપે શાબ્દીપ્રમા તથા ઉપમિતિપ્રમાના હેતુ નથી; સ્મૃતિજ્ઞાનને વિષે તો અનુભવત્વરૂપે કરી પૂર્વાનુભવ સ્મૃતિનો હેતુ છે, એટલે તે પ્રમાણ નથી. જો સ્મૃતિજ્ઞાનને પણ પ્રમા કહે તો વિજાતીય પ્રમાનું કરણ તે પૃથક્પ્રમાણ થાય છે. એટલે ન્યાયશાસ્ત્રમાં અનુભવ નામે પંચમ પ્રમાણ માનવું પ્રાપ્ત થશે; ભટ્ટ અને વેદાંત-મતમાં સપ્તમ પ્રમાણ કહેવું પડશે; અર્થાત્ કોઈ પણ ગ્રંથકારને સ્મૃતિને વિષે 'પ્રમા'-વ્યવહાર ઇષ્ટ નથી.

જો કોઈ યથાર્થજ્ઞાનમાત્રને વિષે 'પ્રમા'-વ્યવહાર માને તો તે અનુસાર પ્રમાના લક્ષણમાં 'સ્મૃતિભિન્ન' એવો નિવેશ ન કરવો, અબાધિત અર્થને વિષય કરવાવાળું જ્ઞાન તે પ્રમા એટલું જ કહેવું પૂર્ણ છે. ભ્રમઅનુભવજન્ય અયથાર્થ સ્મૃતિ તો બાધિત અર્થને વિષય કરે છે, એટલે તેને વિષે અતિવ્યાપ્તિ થવાનો સંભવ નથી. યથાર્થાનુ-ભવજન્ય સ્મૃતિને વિષે લક્ષણ જાય ત્યાં તો પ્રમાવ્યવહાર ઇષ્ટ છે એટલે અતિવ્યાપ્તિ નથી; અતિવ્યાપ્તિ તો અલક્ષ્યને વિષે લક્ષણ જાય ત્યારે જ થાય છે; અને યથાર્થસ્મૃતિ અલક્ષ્ય નથી. આ મતાનુસાર યથાર્થ-અયથાર્થ ભેદથી વૃત્તિ બે પ્રકારની છે: યથાર્થને પ્રમા કહે છે, અયથાર્થને અપ્રમા કહે છે. આ મતમાં પ્રમાના સાત ભેદ છે: પ્રત્યક્ષ, અનુમિતિ, શાબ્દી, ઉપમિતિ, અર્થાપત્તિ, અનુપલબ્ધિ, એ છ ભેદ છે તેવો યથાર્થસ્મૃતિ એ એક સાતમો ભેદ પણ છે.

પરંતુ સર્વે ગ્રંથોની મર્યાદા તો એ જ છે કે, પ્રમાને વિષે સ્મૃતિ-વ્યવહાર નથી; એટલે પ્રત્યક્ષાદિભેદે કરી પ્રમારૂપવૃત્તિ છ પ્રકારની જ છે.

બાહ્ય આંતર ભેદે કરીને પ્રત્યક્ષપ્રમા બે પ્રકારની છે: અબાધિત-બાહ્યપદાર્થગોચરવૃત્તિ બાહ્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા છે, શ્રોત્રાદિ પાંચ ઇંદ્રિયોથી પંચવિધ બાહ્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા થાય છે. ક્યાંક શબ્દથી પણ બાહ્યગોચર અપરોક્ષવૃત્તિ થઈ જાય છે, જેમ કે 'તું દશમો છે' એ શબ્દથી સ્થૂલશરીરથી અપરોક્ષજ્ઞાન થાય છે. આ પ્રકારે કરણભેદથી બાહ્ય પ્રત્યક્ષપ્રમાના છ ભેદ છે.

કેટલાક ગ્રંથકાર અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય અભાવગોચરવૃત્તિને પણ અપરોક્ષવૃત્તિ કહે છે. તેમના મતમાં શ્રોત્રાદિ પાંચ ઇંદ્રિય અને શબ્દ તથા અનુપલબ્ધિ એ સાત બાહ્ય પ્રત્યક્ષપ્રમાનાં કરણ છે; એટલે બાહ્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા સપ્તવિધ છે. પરંતુ એ વિષે આગળ ચર્ચા થઈ ગઈ છે. ધર્માધર્મની પેઠે અભાવને પ્રત્યક્ષયોગ્યતા નથી; એટલે વૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતન સાથે અભાવાવચ્છિન્ન ચેતનનો અભેદ થતાં પણ અભાવગોચરવૃત્તિ અપરોક્ષ નથી, અનુમિત્યાદિકની પેઠે, અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય અભાવગોચરવૃત્તિ પ્રત્યક્ષવૃત્તિથી વિલક્ષણ છે. માટે બાહ્ય પ્રત્યક્ષપ્રમાના છ જ ભેદ છે, સાત નથી. આંતર પ્રત્યક્ષપ્રમા પણ બે પ્રકારની છે: આત્મગોચર અને અનાત્મગોચર. આત્મગોચર પણ પુનઃ બે પ્રકારની છે: એક બ્રહ્મ–અગોચર અને બીજી બ્રહ્મગોચર. ત્વંપદાર્થબોધક વેદાંતવાક્યથી 'હું શુદ્ધ પ્રકાશ છું' એવી અંતઃકરણની વૃત્તિ થાય છે, તે વૃત્તિદેશમાં જ અંતઃકરણોપહિત શુદ્ધ ચેતન છે, એટલે વૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતન અને વિષયાવચ્છિન્ન ચેતનનો અભેદ થતાં એ વૃત્તિ અપરોક્ષ છે. વળી એ વૃત્તિનો વિષય જે શુદ્ધ ચેતન તેને વિષે બ્રહ્મતા પણ છે, માત્ર બ્રહ્માકાર વૃત્તિ થઇ નથી; કેમકે વૃત્તિ અવાંતર વાક્યથી થઈ છે, મહાવાક્યથી થઈ હોત તો બ્રહ્માકાર પણ થાત. શબ્દજન્ય જ્ઞાનનો એવો સ્વભાવ છે કે સન્નિહિત પદાર્થનો જે રૂપથી શાબ્દબોધ કરાય તે રૂપને જ તે વિષય કરે, અને જે રૂપથી શબ્દ કહે નહિ તે રૂપે શબ્દજ્ઞાન તેને વિષય કરે નહિ; જેમ કે દશમ પુરુષને 'દશમો છે (अस्ति)' એ પ્રકારે કહેવાય તો 'દશમો હું છું' એવું જ્ઞાન થતું નથી. દશમને વિષે આત્મતા (પોતાપણું) છતાં પણ આત્મતાબોધક શબ્દાભાવને લીધે આત્મતાનું જ્ઞાન થતું નથી. એમ જ આત્માને વિષે બ્રહ્મતા સર્વદા છે, તોપણ બ્રહ્મતાબોધક શબ્દના અભાવને લીધે જ્ઞાન થતું નથી. માટે ઉક્ત જે વૃત્તિ તે બ્રહ્મ–અગોચર શુદ્ધાત્મગોચર આંતર પ્રત્યક્ષપ્રમા છે.

પ્રત્યક્ષના પ્રસંગ ઉપર આ પ્રમાણે શંકા છે: સિદ્ધાંતમાં, ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ થાય છે એનો તો અંગીકાર નથી, પણ વૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતન સાથે વિષયાવચ્છિન્ન ચેતનનો અભેદ તે જ જ્ઞાનની પ્રત્યક્ષતાનો હેતુ છે. જ્યાં ઇંદ્રિયસંબંધ ઘટાદિક હોય ત્યાં ઇંદ્રિય દ્વારા અંતઃકરણની વૃત્તિ બહાર જાય છે અને વિષયના આકારની સમાન આકાર ધારણ કરી વિષય સાથે સંબંધ પામે છે. અર્થાત્ વૃત્તિચેતન અને વિષયચેતન તેમની ઉપાધિ એકદેશને વિષે હોય તો ઉપહિત ચેતનનો પણ અભેદ થાય છે.

એ જ પ્રકારે સુખાદિકનું જ્ઞાન યદ્યપિ ઇંદ્રિયજન્ય નથી અને શુદ્ધાત્મજ્ઞાન પણ શબ્દજન્ય છે, ઇંદ્રિયજન્ય નથી, તથાપિ તેમાં એ વિષયચેતન અને વૃત્તિચેતનનો ભેદ નથી; કેમ કે સુખાકારવૃત્તિ અંતઃકરણના દેશમાં છે અને સુખ પણ તે જ દેશમાં છે એટલે વૃત્તિઉપહિતચેતન અને વિષયઉપહિતચેતનનો અભેદ છે. આત્માકાર વૃત્તિનું ઉપાદાનકારણ અંતઃકરણ છે, અને તે વૃત્તિ અંતઃકરણઉપહિત ચેતનને અભિમુખ થઈ છે, એટલે આત્માકારવૃત્તિ પણ અંતઃકરણના દેશમાં છે, ને અંતઃકરણ જ શુદ્ધ આત્માની ઉપાધિ છે; એમ ઉભય ઉપાધિ એકદેશમાં હોવાથી વૃત્તિચેતન અને વિષયચેતનનો અભેદ થાય છે. આ પ્રકારે સુખાદિ જ્ઞાન તેમ શુદ્ધાત્મજ્ઞાન તે પ્રત્યક્ષરૂપ છે. આ ઠેકાણે નિષ્કર્ષ એવો છે કે જ્યાં વિષયનો પ્રમાતા સાથે વૃત્તિ દ્વારા અથવા સાક્ષાત્ સંબંધ હોય ત્યાં વિષયનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે, ને તે વિષય પણ પ્રત્યક્ષ કહેવાય છે. જેમ કે ઘટનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય ત્યારે 'ઘટ પ્રત્યક્ષ છે' એવો વ્યવહાર થાય છે. બાહ્ય પદાર્થોનો પ્રમાતા સાથે વૃત્તિ દ્વારા સંબંધ થાય છે, સુખાદિકનો પ્રમાતા સાથે સાક્ષાત્ સંબંધ છે. અતીત સુખાદિકનો પ્રમાતા સાથે વર્તમાન સંબંધ નથી, એટલે અતીત સુખાદિકનું જ્ઞાન તો સ્મૃતિરૂપ છે, પ્રત્યક્ષરૂપ નથી. અતીત સુખાદિકનો પણ પ્રમાતા સાથે સંબંધ તો થયો છે, પરંતુ પ્રત્યક્ષ લક્ષણમાં 'વર્તમાન' એ શબ્દનો નિવેશ છે. (એટલે તે જ્ઞાનને સ્મૃતિમાં ગણવું જોઈએ.) પ્રમાતા સાથે વર્તમાન સંબંધવાળો જે યોગ્ય વિષય તે પ્રત્યક્ષ કહેવાય છે; અને પ્રમાતા સાથે વર્તમાન સંબંધવાળા યોગ્ય વિષયનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન કહેવાય છે. 'યોગ્ય' ન કહીએ તો ધર્માદિક સર્વદા પ્રમાતાનાં સંબંધી છે એટલે સર્વદા પ્રત્યક્ષ કહેવાવાં જોઈએ, અને તેમનું શબ્દાદિકથી જ્ઞાન થાય તેને પણ પ્રત્યક્ષજ્ઞાન કહેવું જોઈએ. ધર્માદિક પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી એટલે લક્ષણમાં 'યોગ્ય' શબ્દનો નિવેશ કરતાં આ દોષ નીકળી જાય છે. યોગ્યતા, અયોગ્યતા, અનુભવાનુસાર અનુમેય છે, જે વસ્તુને વિષે પ્રત્યક્ષતાનો અનુભવ થાય તે વસ્તુને વિષે યોગ્યતા છે, જેને વિષે પ્રત્યક્ષતાનો અનુભવ ન થાય તેને વિષે અયોગ્યતા છે. એ જ્ઞાન અનુમાનથી કે અર્થાપત્તિથી થાય છે. યોગ્યતા અયોગ્યતા તો આ પ્રકારે નૈયાયિકોએ પણ માનવી જોઈએ. તેમના મતમાં સુખાદિક અને ધર્માદિક આત્માના ધર્મ છે, અને મનનો સર્વ સાથે મનઃસંયુક્તસમવાયસંબંધ છે, તથાપિ યોગ્યતા હોવાથી સુખાદિકનો માનસસાક્ષાત્કાર થાય છે, અને યોગ્યતાના અભાવથી [illegible]

માનસસાક્ષાત્કાર થતો નથી. આ પ્રકારે યોગ્યતા–અયોગ્યતા સર્વ મતમાં અંગીકરણીય છે. ત્યારે એ જ નિશ્ચય થયો કે પ્રત્યક્ષયોગ્ય વસ્તુનો પ્રમાતા સાથે વર્તમાન સંબંધ હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે.

આમાં પણ એવી શંકા છે કે બ્રહ્મગોચર જ્ઞાન કદાપિ પણ પરોક્ષ થવું જોઈએ નહિ; કેમ કે બ્રહ્મનો પ્રમાતા સાથે અસંબંધ હોય તો બાહ્ય જ્ઞાનની પેઠે બ્રહ્મજ્ઞાન પણ પરોક્ષ થાય; જ્યારે અવાંતરવાક્યથી, બ્રહ્મ સત્યસ્વરૂપ, જ્ઞાનસ્વરૂપ, અનંતસ્વરૂપ છે એવી વૃત્તિ થાય ત્યારે તે કાળે પણ બ્રહ્મનો પ્રમાતા સાથે સંબંધ છે એટલે અવાંતરવાક્યજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાન પણ પ્રત્યક્ષ જ થવું જોઈએ; પણ સિદ્ધાંતમાં તો અવાંતરવાક્યજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ નથી, પણ પરોક્ષ છે, તો તે સંભવશે નહિ. આ શંકાનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે: પ્રત્યક્ષલક્ષણમાં 'યોગ્યતા' એ વિશેષણ વિષયને આપ્યુ છે, તેમજ 'યોગ્યપ્રમાણજન્યતા' એટલું જ્ઞાનનું પણ વિશેષણ છે એટલે ઉક્તદોષનો સંભવ નથી. પ્રમાતા સાથે વર્તમાન સંબંધવાળો જે યોગ્ય વિષય તેનું યોગ્ય પ્રમાણજન્ય જ્ઞાન તે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન, એ પ્રકારે લક્ષણ યોજતાં ઉક્ત દોષનો અવકાશ નથી. વાક્યનો સ્વભાવ એવો છે કે શ્રોતાના સ્વરૂપને બોધનારાં પદથી ઘટિત વાક્યે કરીને અપરોક્ષજ્ઞાન થાય છે, શ્રોતાના સ્વરૂપને બોધનારાં પદથી રહિત વાક્યે કરીને પરોક્ષજ્ઞાન થાય છે. વિષય સમીપ હોય અને પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય તોપણ સ્વરૂપબોધક પદરહિત વાક્યથી અપરોક્ષજ્ઞાન થાય નહિ. જેમ કે 'દશમ' બોધક બે પ્રકારનાં વાક્ય છે: 'દશમો છે,' અને 'દશમો તું છું' એ બે વાક્ય છે, તેમાંનું જે પ્રથમ વાક્ય તે શ્રોતાના સ્વરૂપનો બોધ કરનાર પદથી રહિત* વાક્ય છે, અને બીજું જે વાક્ય તે શ્રોતાના સ્વરૂપનો બોધ કરનાર 'તું' એ પદથી ઘટિત વાક્ય છે; એટલે પ્રથમ વાક્યથી તો શ્રોતાને 'દશમ'નું પરોક્ષજ્ઞાન જ થાય છે. વાક્યજન્ય જ્ઞાનનો વિષય દશમ પુરુષ છે તે બન્ને પ્રસંગે અતિસન્નિહિત છે. જે સ્વરૂપથી ભિન્ન હોય અને સંબંધી હોય તે સન્નિહિત કહેવાય છે; દશમ પુરુષ શ્રોતાના સ્વરૂપથી ભિન્ન નથી, શ્રોતાસ્વરૂપ જ છે, માટે અતિસન્નિહિત છે; પ્રત્યક્ષ યોગ્ય પણ છે; જો પ્રત્યક્ષયોગ્ય ન હોય તો

---

* દશમોઽસ્તિ એવું સંસ્કૃતમાં છે અને બીજું વાક્ય દશમસ્ત્વમસિ એવું છે. દશમોઽસ્તિ 'દશમો છે' એ વાક્ય 'તું દશમો' છે એવો સ્વરૂપબોધ કરતું નથી; કેમ કે કોઈ તૃતીય પુરુષનો 'છે' એ ક્રિયાપદથી આક્ષેપ કરે છે. ગુજરાતીમાં 'છુ' અને 'છે' બન્ને દ્વિતીય પુરુષને લાગે છે તથાપિ અહીં તેમનો ભેદ માન્યો છે.

દ્વિતીયવાકયથી પણ દશમનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થવું ન જોઈએ; પણ દ્વિતીય વાકયથી તેા પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે, માટે 'દશમ' પ્રત્યક્ષયેાગ્ય છે. આ આ રીતે અતિસન્નિહિત અને વાકયજન્ય તથા પ્રત્યક્ષયેાગ્ય એવા દશમનું જે વાકયથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય નહિ તે વાકય અયેાગ્ય છે. દ્વિતીય-વાકયથી દશમનું અપરેાક્ષજ્ઞાન થાય છે, માટે તે વાકય યેાગ્ય છે. વાકયોની યેાગ્યતા–અયેાગ્યતાનેા નિર્ણય કરવામાં આ કરતાં અન્ય કેાઈ હેતુ નથી; સ્વરૂપબેાધક પદઘટિત અને સ્વરૂપબેાધક પદરહિત એ જ યેાગ્યતા કે અયેાગ્યતાના હેતુ છે. આમ જોતાં 'દશમ તું છું' એ વાકય તેા યેાગ્ય પ્રમાણ છે; કેમ કે 'દશમેા હું છું' એવું તે વાકયથી જન્ય જ્ઞાન તે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે. એમ જ 'દશમેા છે' એ વાકય અયેાગ્ય પ્રમાણ છે, અને તેનાથી જન્ય જે જ્ઞાન કે 'દશમ કયાંક પણ છે' તે પરેાક્ષ છે. એ જ પ્રકારે બ્રહ્મબેાધક વાકય પણ બે પ્રકારનાં થાય છેઃ सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म એવાં વાકયેા અવાંતર વાકય છે, तत्त्वमसि એવાં વાકયેા મહાવાકય છે. અવાંતર વાકયેામાં શ્રોતાના સ્વરૂપનેા બેાધ કરનાર પદ નથી, એટલે અવાંતર વાકયેા પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના જનન માટે યેાગ્ય નથી. મહાવાકયમાં તેા શ્રોતાના સ્વરૂપનેા બેાધ કરનાર त्वं આદિ પદ છે, એટલે મહાવાકયેા પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના જનન માટે યેાગ્ય છે. આ રીતે વિચારતાં યેાગ્ય પ્રમાણ તેા મહાવાકયેા જ છે, ને તેમનાથી ઉત્પન્ન થયેલું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. અયેાગ્ય પ્રમાણ એવાં જે सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ઇત્યાદિ અવાંતર વાકય તેમનાથી ઉત્પન્ન થયેલું બ્રહ્મનું જ્ઞાન પરેાક્ષ છે. અવાંતરવાકય પણ પુનઃ બે પ્રકારનાં છેઃ તત્પદાર્થબેાધક અને ત્વંપદાર્થબેાધક. તેમાંથી જે તત્પદાર્થબેાધક વાકયેા છે તે તેા અયેાગ્ય જ છે; પણ य एष हृद्यन्तर्ज्योतिः पुरुषः એવાં ત્વંપદાર્થ-બેાધક જે અવાંતર વાકયેા છે તે મહાવાકયેાની પેઠે યેાગ્ય છે; કેમ કે તેમાં શ્રોતાના સ્વરૂપનેા બેાધ કરનાર પદ છે. એટલે ત્વંપદાર્થબેાધક અવાંતરવાકયથી પણ અપરેાક્ષ જ્ઞાન થાય છે; પરંતુ આ અપરેાક્ષજ્ઞાન બ્રહ્માભેદગેાચર નથી, તેથી તે પરમપુરુષાર્થસાધક નથી, માત્ર પરમ-પુરુષાર્થનું સાધક જે અભેદજ્ઞાન તેને વિષે, પદાર્થશેાધન દ્વારા એ જ્ઞાન ઉપયેાગી છે. આ રીતે પ્રમાતા સાથે સંબંધવાળું બ્રહ્મ છે ને યેાગ્ય છે તથાપિ અયેાગ્ય એવાં જે અવાંતરવાકય તેનાથી બ્રહ્મનું પરેાક્ષજ્ઞાન ન થાય એમ નથી.

આ ઉપર પુનઃ બીજી શંકા થાય છે. પ્રમાતા સાથે વર્તમાન સંબંધવાળેા જે યેાગ્ય વિષય તેનું યેાગ્ય પ્રમાણજન્ય જે જ્ઞાન તે

પ્રત્યક્ષજ્ઞાન કહ્યું, પણ સુખાદિકના પ્રત્યક્ષને વિષે એ લક્ષણનો અભાવ છે; કેમ કે સુખાદિપ્રત્યક્ષને વિષે પ્રમાણજન્યતાનો અભાવ હોવાથી યોગ્યપ્રમાણજન્યતા સર્વથા સંભવતી નથી; અર્થાત્ પ્રત્યક્ષલક્ષણ અવ્યાપ્તિદોષવાળું કરે છે.

આ શંકાનું સમાધાન આ પ્રકારે છે: યોગ્ય પ્રમાણજન્યતાનો લક્ષણમાં પ્રવેશ નથી. પણ અયોગ્ય પ્રમાણ અજન્યતાનો પ્રવેશ છે, એટલે અવ્યાપ્તિ આવતી નથી. પ્રમાતા સાથે વર્તમાન સંબંધવાળો જે યોગ્ય વિષય તેનું અયોગ્ય પ્રમાણથી અજન્ય જે જ્ઞાન તે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન જાણવું. આ રીતે કહેતાં અવાંતરવાકયજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાનની વ્યાવૃત્તિ થઈ જાય છે. ઉક્ત રીતે બ્રહ્મમાત્રનો બોધ કરનાર જે અવાંતર વાકય તે અયોગ્ય પ્રમાણ છે, તેનાથી તે અજન્ય તો 'બ્રહ્મ છે' એટલું પરોક્ષજ્ઞાન જ જન્ય છે, અજન્ય નથી. અર્થાત્ આમ હોવાથી ઉક્ત લક્ષણ પરોક્ષજ્ઞાનને વિષે જતું નથી, અને સુખાદિ ગોચરજ્ઞાનનો પણ સંગ્રહ એમાં થઈ રહે છે. સુખાદિગોચરજ્ઞાન કોઈ પ્રમાણથી જન્ય નથી એટલે અયોગ્ય પ્રમાણથી અજન્ય જ છે. અને ઇંદ્રિયજન્ય ઘટાદિ જ્ઞાન તેમ મહાવાકયજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાન યોગ્યપ્રમાણજન્ય હોવાથી અયોગ્યપ્રમાણથી અજન્ય છે. માટે પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનું ઉક્ત લક્ષણ સર્વથા દોષરહિત છે.

હવે પ્રથમ જે પ્રસંગથી આ શંકા સમાધાન ચાલ્યું છે તે પ્રસંગ એવો છે કે શુદ્ધાત્મગોચર પ્રત્યક્ષપ્રમા બે પ્રકારની છે: એક બ્રહ્મગોચર અને બીજી બ્રહ્મગોચર. બ્રહ્મગોચર કહી આવ્યા; મહાવાકયજન્ય 'અહંબ્રહ્માસ્મિ' એ પ્રકારે બ્રહ્મથી અભિન્ન આત્માને વિષય કરવાવાળી તે બ્રહ્મગોચર શુદ્ધાત્મગોચર પ્રત્યક્ષપ્રમા છે.

'અહં બ્રહ્માસ્મિ' એ જ્ઞાનને વાચસ્પતિ મનોજન્ય કહે છે; બીજાના મતમાં આ જ્ઞાન વાકયજન્ય છે; પરંતુ એમાં પણ કાંઈક ભેદ છે. સંક્ષેપશારીરનો એમ સિદ્ધાન્ત છે કે, મહાવાકયથી બ્રહ્મનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન જ થાય છે, કદાપિ પણ મહાવાકયથી પરોક્ષજ્ઞાન થતું નથી; બીજા ગ્રંથકારો એમ કહે છે કે, વિચાર સહિત મહાવાકયથી અપરોક્ષજ્ઞાન થાય છે, વિચારરહિત એવા કેવલવાકયથી તો પરોક્ષજ્ઞાન થાય છે. સર્વના મતમાં 'અહં બ્રહ્માસ્મિ' એ જ્ઞાન શુદ્ધાત્મગોચર છે, બ્રહ્મગોચર છે, તેમ પ્રત્યક્ષ છે; એટલી વાતમાં કોઈનો વિવાદ નથી.

શુદ્ધાત્મગોચર પ્રમાના બે ભેદ કહ્યા. વિશિષ્ટાત્મગોચર પ્રત્યક્ષપ્રમાના અનંત ભેદ છે; હું અજ્ઞ છું, હું કર્તા છું, હું સુખી છું, હું

દુઃખી છું', હું મનુષ્ય છું', એવા અનંત ભેદ છે. યદ્યપિ અબાધિત અર્થને વિષય કરનાર જ્ઞાન તે જ પ્રમા કહીએ છીએ, અને 'હું કર્તા છું' ઇત્યાદિ જ્ઞાનનો 'હું કર્તા નથી' ઇત્યાદિ જ્ઞાનથી બાધ થાય છે એટલે તેને પ્રમા કહેવું સંભવે નહિ, તથાપિ સંસારદશામાં અબાધિત અર્થને વિષય કરે તેને પ્રમા કહીએ છીએ. સંસારદશામાં ઉક્ત જ્ઞાનનો બાધ થતો નથી, માટે તે બધાં પ્રમા છે. આ પ્રકારે આત્મગોચર આંતરપ્રત્યક્ષપ્રમાના ભેદ કહ્યા.

'મારે વિષે સુખ છે,' 'મારે વિષે દુઃખ છે' ઇત્યાદિ જે સુખાદિગોચરજ્ઞાન તે પણ આત્મગોચરપ્રત્યક્ષપ્રમા છે. પરંતુ 'હું સુખી,' 'હું દુઃખી' ઇત્યાદિ પ્રમામાં તો અહં(હું)પદનો અર્થ આત્મા વિશેષ્ય છે, સુખદુઃખાદિ વિશેષણ છે; 'મારે વિષે સુખ છે' ઇત્યાદિ પ્રમામાં સુખદુઃખાદિ વિશેષ્ય છે, આત્મા વિશેષણ છે; એટલે 'મારે વિષે સુખ છે,' 'મારે વિષે દુઃખ છે' ઇત્યાદિ જ્ઞાનને આત્મગોચરપ્રત્યક્ષપ્રમા કહેતા નથી; સુખાદિ વિશેષ હોવાથી અનાત્મગોચર આંતરપ્રત્યક્ષપ્રમા કહીએ છીએ.

વાચસ્પતિના મતમાં વિશિષ્ટાત્મજ્ઞાન અને સુખાદિજ્ઞાન મનોજન્ય છે. સિદ્ધાંતમાં અંતઃકરણવિશિષ્ટ આત્માને વિષે અંતઃકરણભાગ સાક્ષિભાસ્ય છે, ને ચેતનભાગ સ્વયંપ્રકાશ છે, તેમ સુખાદિ પણ સાક્ષિભાસ્ય છે, કોઈ જ્ઞાન મનોજન્ય નથી ને તેથી મન ઇંદ્રિય નથી.

આ પ્રકારે સ્મૃતિથી ભિન્ન યથાર્થવૃત્તિને પ્રમા કહે છે. તેના ભેદ કહ્યા. સ્મૃતિરૂપ જે અંતઃકરણની વૃત્તિ તે પણ યથાર્થ–અયથાર્થ ભેદથી બે પ્રકારની છે. યથાર્થ સ્મૃતિ પુનઃ બે પ્રકારની છેઃ આત્મસ્મૃતિ, અનાત્મસ્મૃતિ. તત્ત્વમસ્યાદિ વાક્યજન્ય અનુભવથી આત્મતત્ત્વની સ્મૃતિ તે યથાર્થ આત્મસ્મૃતિ છે. વ્યાવહારિક પ્રપંચના મિથ્યાત્વનો અનુભવ થતાં તેના સંસ્કારથી મિથ્યાત્વરૂપે કરીને પ્રપંચની સ્મૃતિ તે યથાર્થ અનાત્મસ્મૃતિ છે. એમ જ યથાર્થ સ્મૃતિ પણ બે પ્રકારની છેઃ આત્મગોચર અયથાર્થ સ્મૃતિ અને અનાત્મગોચર અયથાર્થ સ્મૃતિ. અહંકારાદિને વિષે આત્મત્વભ્રમરૂપ અનુભવના સંસ્કારથી અહંકારાદિકને વિષે આત્મત્વની સ્મૃતિ તે આત્મગોચર અયથાર્થ સ્મૃતિ છે; તેમ જ આત્માને વિષે કર્તૃત્વ અનુભવના સંસ્કારથી, આત્મા કર્તા છે એવી સ્મૃતિ તોપણ આત્મગોચર અયથાર્થ સ્મૃતિ છે. પ્રપંચને વિષે સત્યત્વના ભ્રમના સંસ્કારથી પ્રપંચ સત્ય છે

સ્મૃતિ તે અનાત્મગોચર અયથાર્થ સ્મૃતિ છે.

યથાર્થ–અયથાર્થ બે ભેદે કરીને વૃત્તિ બે પ્રકારની કહી. સ્મૃતિ ભિન્ન યથાર્થ વૃત્તિને પ્રમા કહી. યથાર્થ અનુભવજન્ય સ્મૃતિ યથાર્થ કહી, અને અયથાર્થ અનુભવજન્ય સ્મૃતિ અયથાર્થ કહી. અનુભવને વિષે યથાર્થતા અબાધિત અર્થને લઈને જાણવી. અબાધિત અર્થ-વિષયક અનુભવ યથાર્થ કહીએ અને પ્રમા પણ તેને જ કહીએ. ત્યારે અબાધિત અર્થને અધીન જે અનુભવ તેને વિષે યથાર્થતા છે અને સ્મૃતિને વિષે યથાર્થતા અથવા અયથાર્થતા આવવી તે અનુભવને આધીન છે. સ્મૃતિભિન્ન જ્ઞાનને અનુભવ કહે છે, ને તે પણ યથાર્થ–અયથાર્થ એવા ભેદે કરીને બે પ્રકારનો છે. યથાર્થાનુભવનું નિરૂપણ થઈ ગયું, હવે અયથાર્થનું કરીએ છીએ. અયથાર્થ સ્મૃતિનું નિરૂપણ તો પૂર્વે કહ્યું છે; પરંતુ તે પણ અનુભવની અયથાર્થતા ઉપર આધાર રાખે છે, એટલે અયથાર્થાનુભવનું નિરૂપણ પ્રથમ અપેક્ષિત છે.

૧૦૨ : સંશયરૂપ ભ્રમ

અયથાર્થાનુભવ બે પ્રકારનો છે: એક સંશયરૂપ, બીજો નિશ્ચય-રૂપ. અયથાર્થને જ ભ્રમ કહે છે. સંશયજ્ઞાન પણ ભ્રમ છે; કેમ કે સ્વભાવાધિકરણને વિષે જે અવભાસ તેને જ ભ્રમ કહે છે, ને સંશય-જ્ઞાન પણ પરસ્પર વિરુદ્ધ ઉભયવિષયક હોય છે, ને તે ઉભય-માંથી એકનો અભાવ હોય છે માટે સંશયમાં પણ ભ્રમનું લક્ષણ છે. એક વિશેષ્યને વિષે વિરુદ્ધ એવાં બે વિશેષણનું જ્ઞાન તે સંશય કહેવાય છે. જેમ કે થાંભલાને વિષે 'થાંભલો કે નહિ' એવું જ્ઞાન થાય, અથવા 'થાંભલો કે માણસ' એવું જ્ઞાન થાય તો આ ઠેકાણે 'થાંભલો' એ વિશેષ્ય છે, અને સ્તંભત્વ તથા સ્તંભત્વાભાવ એ વિશેષણ છે, તે બન્ને પરસ્પર વિરુદ્ધ છે. ને એક અધિકરણને વિષે સાથે રહી શકતાં નથી. આમ છે માટે સ્તંભરૂપ એક વિશેષ્યને વિષે સ્તંભત્વ અને સ્તંભત્વાભાવરૂપ વિરુદ્ધ એવાં ઉભય વિશેષણનું જ્ઞાન થાય છે અને પ્રથમ ઉદાહરણમાં સંશયનું લક્ષણ ઘટે છે. એમ જ દ્વિતીયમાં પણ ઘટે છે; કેમ કે સ્તંભરૂપ એક વિશેષ્યને વિષે સ્તંભત્વ અને પુરુષત્વરૂપ વિરુદ્ધ એવાં બે વિશેષણનું જ્ઞાન થાય છે. જેમ સ્તંભત્વ અને સ્તંભત્વાભાવનો પરસ્પર વિરોધ છે તેમ સ્તંભત્વ અને

પુરુષત્વનો પણ પરસ્પરવિરોધ અનુભવસિદ્ધ છે. આ પ્રકારે જોતાં જે પ્રથમ સંશય તે વિરુદ્ધ એવા ભાવ અને અભાવ ઉભયગોચર છે; અને બીજો સંશય વિરુદ્ધ એવા ઉભય ભાવગોચર છે. ન્યાયના ગ્રંથોમાં તો આ પ્રકારે લખ્યું છે: ભાવાભાવગોચર જ સંશયજ્ઞાન થાય છે, કેવળ ભાવગોચર સંશય થતો નથી; જ્યાં 'સ્તંભ છે કે પુરુષ છે' એવો સંશય થાય છે ત્યાં પણ સ્તંભત્વ અને સ્તંભત્વાભાવ, પુરુષત્વ અને પુરુષત્વાભાવ એવી ચાર કોટિ થાય છે, બે નહિ; અથવા દ્વિકોટિક અને ચતુષ્કોટિક એવા બે પ્રકારનો સંશય થાય છે. 'સ્તંભ કે નહિ' એ દ્વિકોટિક સંશય છે, 'સ્તંભ કે પુરુષ' એ ચતુષ્કોટિક સશય છે. એકધર્મીમાં પ્રતીત જે ધર્મ એને કોટિ કહે છે. આ પ્રકારે જોતાં કેવળ ભાવગોચર સંશય ન્યાયમતમાં અપ્રસિદ્ધ છે. સર્વ પ્રકારથી સંશયજ્ઞાન ભ્રમરૂપ છે.

બે વિરુદ્ધવિશેષણ એકમાં સંભવતાં નથી, બેમાંથી એકનો અભાવ જ હોવો જોઈએ. સ્તંભમાં સ્તંભત્વ છે અને સ્તંભત્વનો અભાવ નથી. ત્યારે સ્તંભત્વાભાવરહિત સ્તભને વિષે સ્તંભત્વાભાવનું જ્ઞાન ભ્રમરૂપ છે; પરંતુ સંશયજ્ઞાન એક અંશને વિષે ભ્રમ થાય છે, સકળ અંશને વિષે ભ્રમ થતો નથી. જ્યાં સ્તંભને વિષે 'સ્તંભ કે નહિ' એવો સંશય છે ત્યાં અભાવઅંશને વિષે ભ્રમ છે; અને જ્યાં પુરુષને વિષે 'સ્તંભ કે નહિ' એવો સંશય થાય ત્યાં અભાવ અંશ પુરુષને વિષે છે, ને સ્તંભત્વ અંશ નથી એટલે ભાવઅંશને વિષે ભ્રમ છે. આ રીતે ભાવાભાવગોચર સંશય થઈ શકે છે, ને બેમાંથી એક અવશ્ય રહે છે, માટે સંશયજ્ઞાન એક અંશ વિષે જ ભ્રમ થાય છે. વિરોધી એવા ઉભયભાવઅગોચર સંશય માનતા સકળ અંશને વિષે પણ સંશયનુ ભ્રમત્વ સંભવે છે. જેમ કે 'સ્તંભ કે પુરુષ' આ સંશયને ચતુષ્કોટિક નહિ પણ ઉભયકોટિક માનીએ અને સ્તંભ તથા પુરુષ ઉભયથી ભિન્ન કોઈ પદાર્થને વિષે 'સ્તંભ કે પુરુષ' એવો સંશય માનીએ, તો ત્યાં સંશયના ધર્મીને વિષે સ્તંભત્વ ને પુરુષત્વ બન્ને નથી, એટલે બન્નેનું જ્ઞાન ભ્રમ છે. સંશયમાં જે વિશેષ્ય હોય તે સંશયનો ધર્મી કહેવાય છે, વિશેષણ ધર્મ કહેવાય છે. એક ધર્મીને વિષે વિરુદ્ધ એવા નાના ધર્મનું જ્ઞાન તે સંશય એવું જે સંશયલક્ષણ (નૈયાયિકો માને છે) તેનાથી અહીં કહેલું જે સંશયલક્ષણ તેનો ભેદ નથી. કાંઈક ભેદ છે તે આ પ્રકારનો છે. આ ઉક્ત લક્ષણમાં ઉભયપદ છે એટલે ચતુષ્કોટિક સંશયને વિષે એ લક્ષણની અવ્યાપ્તિ

થશે, કેમ કે ચતુષ્કોટિક સંશયમાં એક વિશેષ્યને વિષે ચાર વિશેષણ પ્રતીત થાય છે; એ નહિ. યદ્યપિ જ્યાં ચાર હોય ત્યાં ત્રણ, બે તથા એક હોય છે જ, તથાપિ અધિક સંખ્યાથી ન્યૂન સંખ્યાનો બાધ થાય છે ને તેટલા માટે જ્યાં પાંચ બ્રાહ્મણ હોય ત્યાં ચાર કહેનારને મિથ્યાવાદી કહેવાય છે; માટે ન્યૂન સખ્યા યદ્યપિ અધિક સંખ્યામાં અંતર્ભૂત છે તથાપિ ન્યૂન સંખ્યાનો વ્યવહાર થઈ શકે નહિ; એટલે ઉભયપદઘટિત લક્ષણની ચતુષ્કોટિક સંશયને વિષે અવ્યાપ્તિ હોવાથી 'નાના' એ પદ (અન્ય લક્ષણ જે કહ્યુ તેમા) આપેલુ છે. એકથી ભિન્ન તે નાના. દ્વિકોટિક સંશયની પેઠે ચતુષ્કોટિક સંશય પણ ચાર ધર્મગોચર હોવાથી નાનાધર્મગોચર છે, એટલે અવ્યાપ્તિ નથી. આ પ્રકારે સશય પણ ભ્રમ જ છે.

ભ્રમના ભેદનું નિરૂપણ કર્યા પછી નિશ્ચયરૂપ ભ્રમનું વિસ્તારથી નિરૂપણ કરીશું. સંશય અને નિશ્ચયરૂપ ભ્રમ અનર્થનો હેતુ છે, માટે સર્વથા નિવૃત્ત કરવા યોગ્ય (નિવર્તનીય) છે. જિજ્ઞાસુને નિવર્તનીય જે ભ્રમ તેના ભેદ કહીએ છીએ. સંશયરૂપ ભ્રમ બે પ્રકારનો છે: પ્રમાણસંશય, પ્રમેયસંશય. પ્રમાણગોચર સંદેહ તે પ્રમાણસંશય છે, એને જ પ્રમાણગત અસંભાવના પણ કહે છે. વેદાતવાક્ય અદ્વિતીય બ્રહ્મ વિષે પ્રમાણ છે કે નથી એ પ્રમાણસંશય છે; તેની નિવૃત્તિ શારીરકનો પ્રથમાધ્યાય ભણવાથી કે શ્રવણ કરવાથી થઈ જાય છે. પ્રમેયસંશય પણ આત્મસંશય, અનાત્મસંય એવા ભેદથી બે પ્રકારનો છે. અનાત્મસંશય અનંતવિધ છે, એનું વર્ણન કરવાથી કાંઈ ઉપયોગ નથી. આત્મસંશય પણ અનેક પ્રકારનો છે.

આત્મા બ્રહ્મથી અભિન્ન છે કે ભિન્ન છે, અભિન્ન હોય તોપણ સર્વદા અભિન્ન છે કે મોક્ષકાળે જ અભિન્ન છે. સર્વદા ભિન્ન હોય તો-પણ આનંદાદિક ઐશ્વર્યવાન છે કે આનંદાદિકરહિત છે; આનંદાદિક ઐશ્વર્યવાન હોય તોપણ આનંદાદિક ગુણ છે અથવા બ્રહ્માત્માનું સ્વરૂપ છે; આ અને બે આદિ અનેક પ્રકારના સંશય તત્પદાર્થાભિન્ન ત્વંપદાર્થને વિષે સંભવે છે.

તેમ જ કેવળ ત્વંપદાર્થગોચર પણ આત્મગોચર સંશય છે. આત્મા દેહાદિકથી ભિન્ન છે કે નહિ, ભિન્ન કહો તોપણ અણુપરિમાણ છે કે મધ્યમપરિમાણ છે કે વિભુપરિમાણ છે; વિભુ કહો તોપણ કર્તા છે કે અકર્તા છે. અકર્તા કહો તોપણ પરસ્પરભિન્ન અનેક છે કે

એક છે; આ પ્રકારે કેવળ ત્વંપદાર્થ વિષે પણ અનેક સંશય સંભવે છે, તે બધા ત્વંપદાર્થગોચર છે.

કેવળ તત્પદાર્થગોચર પણ અનેક સંશય છે. વૈકુંઠાદિ લોકવિશેષવાસી ઈશ્વર પરિચ્છિન્ન હસ્તપાદાદિક અવયવ સહિત સશરીર છે અથવા શરીરસહિત વિભુ છે; શરીરરહિત વિભુ કહો તો પરમાણુઆદિ સાપેક્ષ જગત્કર્તા છે કે નિરપેક્ષકર્તા છે; પરમાણુઆદિ નિરપેક્ષ કર્તા કહો તોપણ કેવળ કર્તા છે કે અભિન્ન નિમિત્તોપાદાનરૂપ કર્તા છે; જો અભિન્નનિમિત્તોપાદાન કહો તો પ્રાણીકર્મનિરપેક્ષ કર્તા હોવાથી વિષમકારિતાદિક દોષવાળો છે અથવા પ્રાણીકર્મસાપેક્ષ કર્તા હોઈ દોષરહિત છે. આ અને એ આદિ અનેક સંશય તત્પદાર્થગોચર છે.

આ બધા સંશય પ્રમેયસંશય કહેવાય છે. આ સર્વની નિવૃત્તિ મનનથી થાય છે. શારીરકના દ્વિતીયાધ્યાયના અધ્યયનથી કે શ્રવણથી મનન સિદ્ધ થાય છે, ને તેથી પ્રમેયસંશયની નિવૃત્તિ થાય છે.

જ્ઞાનસાધનના સંશયો તથા મોક્ષસાધનના સંશયો તે પણ પ્રમેયસંશય છે; કેમ કે પ્રમાના વિષયને પ્રમેય કહે છે, અને જ્ઞાનસાધન મોક્ષસાધન પણ પ્રમાના વિષય છે એટલે જ્ઞાનસાધનના સંશય તેમ મોક્ષસાધનના સંશય તે પણ પ્રમેયસંશય છે. તેમની નિવૃત્તિ શારીરકના તૃતીય અધ્યાયથી થાય છે.

એમ જ મોક્ષના સ્વરૂપનો સંશય પણ પ્રમેયસંશય છે, તેની નિવૃત્તિ શારીરકના ચતુર્થાધ્યાયથી થાય છે. યદ્યપિ શારીરકના ચતુર્થાધ્યાયમાં પ્રથમ સાધનવિચાર જ છે, ને પછી ફળ જે મોક્ષ તેનો વિચાર છે, તથાપિ ચતુર્થાધ્યાયમાં સાધનવિચાર જેટલામાં છે તેટલામાં ચતુર્થાધ્યાય સહિત તૃતીયાધ્યાયથી સાધનસંશયની નિવૃત્તિ થાય છે, ને બાકીના ચતુર્થાધ્યાયની ફલસંશયથી નિવૃત્તિ થાય છે, એમ સમજવું.

૧૦૩ : નિશ્ચયરૂપ ભ્રમજ્ઞાન

સંશય અને નિશ્ચય એવા ભેદથી ભ્રમજ્ઞાન બે પ્રકારનું છે. સંશયભ્રમનું નિરૂપણ કર્યું. નિશ્ચયભ્રમ કહીએ છીએ. સંશયથી ભિન્ન જ્ઞાનને નિશ્ચય કહ્યો છે. શુક્તિનું શુક્તિત્વરૂપે યથાર્થજ્ઞાન અને શુક્તિનું રજતત્વરૂપે ભ્રમજ્ઞાન ઉભય સંશયથી ભિન્ન જ્ઞાન હોવાને લીધે નિશ્ચયરૂપ છે. સંશયથી ભિન્ન એવું બાધિતઅર્થવિષયક જે જ્ઞાન તે નિશ્ચયજ્ઞાન. શુક્તિને વિષે રજતત્વનિશ્ચયનું વિષય રજત છે ને તે

બાધિત છે, કેમ કે સંસારદશામાં જ શુક્તિના જ્ઞાનથી રજતનું જ્ઞાન બાધિત થાય છે. બ્રહ્મજ્ઞાન વિના જેનો બાધ ન થાય તે અબાધિત કહેવાય છે, અને બ્રહ્મજ્ઞાન વિના જ શુક્તિ આદિકના જ્ઞાનથી જેનો બાધ થાય તે બાધિત કહેવાય છે; અથવા પ્રમાતાના બાધ વિના જેનો બાધ ન થાય તે અબાધિત કહેવાય, પ્રમાતા છતાં જેનો બાધ થાય તે બાધિત કહેવાય. અબાધિત બે પ્રકારનું થાય છે: એક સર્વદા અબાધિત રહે છે, બીજું વ્યાવહારિક અબાધિત થાય છે. જેનો સર્વદા બાધ ન થાય, એવું ચેતન છે, વ્યવહારદશામાં જેનો બાધ ન થાય એવું અજ્ઞાન, મહાભૂત તથા તેમનો ભૌતિક પ્રપંચ છે. સુખાદિક પ્રાતિભાસિક છે, તોપણ બ્રહ્મજ્ઞાન વિના સુખાદિકનો બાધ થતો નથી, એટલે તે અબાધિત છે. તેમનું જ્ઞાન ભ્રમ નથી. એમ જ બાધિત અર્થ પણ બે પ્રકારનો થાય છે: એક તો વ્યાવહારિક-પદાર્થાવચ્છિન્ન ચેતનનો વિવર્ત, બીજો પ્રાતિભાસિકપદાર્થાવચ્છિન્ન ચેતન-નો વિવર્ત. શુક્તિને વિષે જે રજત તે વ્યાવહારિકપદાર્થાવચ્છિન્ન ચેતન-નો વિવર્ત છે; કેમ કે શુક્તિરજતનું અધિષ્ઠાન શુક્ત્યવચ્છિન્ન ચેતન છે ને શુક્તિ વ્યાવહારિક છે. સ્વપ્નમાં શુક્તિ પ્રતીત થાય અને તેને વિષે રજતભ્રમ થાય તો તે રજતનો સ્વપ્નમાં ને સ્વપ્નમાં જ શુક્તિજ્ઞાનથી બાધ થાય, એટલે એ રજતનું અધિષ્ઠાન સ્વપ્નશુક્ત્યવચ્છિન્ન ચેતન છે. સ્વપ્નની શુક્તિ તે પ્રાતિભાસિક છે. આ રીતે બાધિત પદાર્થ બે પ્રકારનો છે, ને તેનો જે નિશ્ચય તે ભ્રમનિશ્ચય કહેવાય છે.

૧૦૪ : અધ્યાસલક્ષણ

ભ્રમજ્ઞાનને વિષે શાસ્ત્રકારોનો અનેક પ્રકારે વાદવિવાદ છે. તેમના સર્વના મતથી વિલક્ષણ એવું ભાષ્યકારે ભ્રમનું અસાધારણ લક્ષણ કહ્યું છે. ભ્રમનું લક્ષણ અન્ય શાસ્ત્રવાળા માને છે તેને વિષે કહેવા-માં આવશે તે લક્ષણ સંભવતું નથી માટે તે અસાધારણ છે. અન્ય કરતાં અસાધારણ એવું ભ્રમલક્ષણ કહેવામાં ભાષ્યકાર અન્યાભિમત લક્ષણોને વિષે અસ્વરસતા માને છે એમ સમજાય છે. અધિષ્ઠાનથી વિષમ સત્તાવાળો જે અવભાસ તેને અધ્યાસ કહે છે. જ્યાં શુક્તિને વિષે રજત(રૂપા)નો ભ્રમ થાય છે ત્યાં શુક્તિદેશને વિષે જે રજત ઉત્પન્ન થાય છે, અને તેનું જ્ઞાન તથા તાત્કાલિક રજત તે બેને સિદ્ધાન્તમાં અવભાસ અને અધ્યાસ એમ કહે છે. અન્ય

શાસ્ત્રો શુક્તિદેશમાં રજતની ઉત્પત્તિ માનતાં નથી, માટે ઉત્પત્તિ માનવી એ જ સર્વ કરતાં વિલક્ષણતા છે. માત્ર એક સત્ખ્યાતિ-વાદમાં રજતની ઉત્પત્તિ માની છે, પણ તે મતથી આ મતની જે વિલક્ષણતા છે તે આગળ કહીશું. વ્યાકરણની રીતથી અધ્યાસ અને અવભાસ એ પદનાં વાચ્ય વિષય અને જ્ઞાન એ થાય છે; માટે અધ્યાસ બે પ્રકારનો છે અર્થાધ્યાસ અને જ્ઞાનાધ્યાસ. અર્થાધ્યાસ અનેક પ્રકારનો છે: કયાંક કેવળ સંબંધમાત્રનો અધ્યાસ છે, કયાંક સંબંધ-વિશિષ્ટ સંબંધીનો અધ્યાસ છે, કયાંક કેવળ ધર્મનો અધ્યાસ છે, કયાંક ધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીનો અધ્યાસ છે, કયાંક અન્યોન્યાધ્યાસ છે, કયાંક અન્ય-તરાધ્યાસ છે. અન્યતરાધ્યાસ પણ બે પ્રકારનો થાય છે: એક તો આત્માને વિષે અનાત્માધ્યાસ, બીજો અનાત્માને વિષે આત્માધ્યાસ. એ પ્રકારે અર્થાધ્યાસ અનેક પ્રકારનો છે. ઉક્ત જે લક્ષણ તેનો સર્વત્ર સમન્વય છે. જુઓ, મુખ્ય સિદ્ધાન્તમાં તો સકળ અધ્યાસનું અધિષ્ઠાન ચેતન છે. રજ્જુને વિષે સર્પ પ્રતીત થાય ત્યાં પણ ઇદમાકારવૃત્ત્ય-વચ્છિન્ન ચેતનથી અભિન્ન એવું જે રજ્જુઅવચ્છિન્ન ચેતન તે જ સર્પનું અધિષ્ઠાન છે, રજ્જુ અધિષ્ઠાન નથી*. આ વિષય વિચારસાગરમાં સ્પષ્ટ કર્યો છે. એ સ્થાને ચેતનની પરમાર્થ સત્તા છે; અથવા તે ચેતનની ઉપાધિ જે રજ્જુ, તે વ્યાવહારિક હોવાથી રજ્જુઅવચ્છિન્ન ચેતનની વ્યાવહારિક સત્તા છે. પારમાર્થિક સત્તા માનો કે વ્યાવહારિક સત્તા માનો પણ એ ઉભય કરતા સર્પ અને તેનું જ્ઞાન તેની તો પ્રાતિ-ભાસિક સત્તા છે એટલે અધિષ્ઠાનની સત્તા કરતાં, સર્પ અને તેનું જ્ઞાન, એ વિષમ સત્તાવાળો અવભાસ છે, એટલે સર્પ અને તેનું જ્ઞાન તેને અધ્યાસ અને અવભાસ કહે છે. જ્ઞાન અને જ્ઞાનનો વિષય તેને અવભાસ કહે છે.

આ પ્રકારે સર્વત્ર અધ્યાસનું અધિષ્ઠાન ચેતન કહીએ તો અધિ-ષ્ઠાનની પરમાર્થ સત્તા અને અધ્યસ્તની પ્રાતિભાસિક સત્તા એમ થવાથી

---

* રજ્જુને મંદાંધકારાદિ સામગ્રીવાળા પ્રદેશમા દેખતાં 'આ કાંઈક' છે એવી વૃત્તિ થાય છે એટલે ઇદમાકારવૃત્તિ થાય છે, ને તે વૃત્તિ ચેતનની ઉપાધિ છે એટલે વૃત્તિથી ચેતન અવચ્છિન્ન કહી શકાય; એટલે તે ઇદમાકારવૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતન છે. રજ્જુને વિષે પણ ઉપહિત ચેતન છે ને તે રજ્જુઅવચ્છિન્ન છે. 'આ કાંઈક છે' એમ જાણનાર પ્રમાતૃચેતન કહેવાય અને રજ્જુને વિષે અવ-ચ્છિન્ન ચેતન પ્રમેયચેતન કહેવાય. પ્રમાતૃચેતન અને પ્રમેયચેતન જ્યારે એક થાય ત્યારે જ જ્ઞાન થાય છે માટે 'ઇદમાકારવૃત્ત્યવચ્છિન્ન' ઇત્યાદિ કહ્યું છે.

અધિષ્ઠાન કરતાં અવભાસ કહેતાં જ્ઞાન અને તેનો વિષય તે વિષમ સત્તાવાળાં જ છે. પણ રજતનું અધિષ્ઠાન શુક્તિ છે એમ લોકવ્યવહાર ચાલે છે, એટલે અવચ્છેદકતાસંબંધે કરીને શુક્તિ પણ રજતનો આશ્રય છે. ચેતનને વિષે રજતની અધિષ્ઠાનતાની અવચ્છેદક શુક્તિ છે, એટલે શુક્તિને વિષે રજતનો અવચ્છેદકતાસંબંધ માનવો જોઈએ. અવચ્છેદકતાસંબંધથી શુક્તિને રજતનું અધિષ્ઠાન કહે તોપણ શુક્તિની વ્યાવહારિક સત્તા છે, રજતની પ્રાતિભાસિક સત્તા છે, એટલે અધિષ્ઠાનની સત્તા કરતાં વિષમ સત્તા થઈ રહી. આ પ્રકારે વિચારતાં અધ્યાસમાત્રને વિષે આરોપિત કરતાં અધિષ્ઠાનની સત્તા વિષમ રહે છે.

જે પદાર્થને વિષે આધારતા પ્રતીત થાય તે અધિષ્ઠાન કહેવાય. આવી જે આધારતા તે પરમાર્થથી હોય કે આરોપિત પણ હોય. જે પરમાર્થથી આધાર હોય તે અધિષ્ઠાન કહેવાય એવો આગ્રહ આ પ્રસંગે નથી; કેમ કે જેમ આત્માને વિષે અનાત્માનો અધ્યાસ છે તેમ જ અનાત્માને વિષે આત્માનો અધ્યાસ છે; અને અનાત્માને વિષે પરમાર્થથી તો આત્માની આધારતા નથી, કેવળ આરોપિત આધારતા છે; એટલે આ પ્રસંગે તો આધારમાત્રને જ અધિષ્ઠાન કહીએ છીએ. જ્યાં અનાત્માને વિષે આત્માનો અધ્યાસ છે ત્યાં અધિષ્ઠાન અનાત્મા છે, તેની વ્યાવહારિક સત્તા છે અને આત્માની પારમાર્થિક સત્તા છે, એટલે અવભાસ અધિષ્ઠાનથી વિષમ સત્તાવાળો જ છે.

૧૦૫ : અન્યોન્યાધ્યાસ

આત્માનું અધિષ્ઠાન અનાત્મા છે એમ કહેવાથી આત્મા આરોપિત છે એમ સિદ્ધ થાય છે, ને આરોપિત હોય તે કલ્પિત હોય એ નિયમે જોતાં આત્મા પણ કલ્પિત કરવા જાય છે, જેથી અનાત્માને વિષે આત્માનો અધ્યાસ થાય છે એમ કહેવું યથાર્થ નથી; તથાપિ ભાષ્યકારે શારીરકના આરંભમાં આત્મા–અનાત્માનો અન્યોન્યાધ્યાસ કહ્યો છે, એટલે અનાત્માને વિષે આત્માના અધ્યાસનો નિષેધ તો થઈ શકતો નથી. આવો જે પરસ્પરાધ્યાસ તે જ અન્યોન્યાધ્યાસ છે. એટલે અનાત્માને વિષે આત્માધ્યાસ માનીને ઉક્ત શંકાનું સમાધાન કહ્યું જોઈએ. એ સમાધાન આ રીતે થાય છે. અધ્યાસ બે પ્રકારનો છે: એક તો સ્વરૂપાધ્યાસ ને બીજો સંસર્ગાધ્યાસ. જે પદાર્થનું સ્વરૂપ અનિર્વચનીય ઉપજે તેને સ્વરૂપાધ્યાસ કહે છે. જેમ કે શુક્તિને વિષે

રજતનો સ્વરૂપાધ્યાસ છે. આત્માને વિષે અનાત્મા અહંકારાદિકનો સ્વરૂપાધ્યાસ છે. પદાર્થનું સ્વરૂપ પ્રથમથી સિદ્ધ હોય, વ્યાવહારિક હોય કે પારમાર્થિક હોય પણ સિદ્ધ હોય અને અનિર્વચનીય સંબંધ ઊપજી આવે તો તે સંસર્ગાધ્યાસ છે. મુખ સાથે દર્પણનો ઉક્ત પ્રકારનો કોઈ સંબંધ નથી, ને ઉભય પદાર્થ વ્યાવહારિક છે, છતાં દર્પણને વિષે મુખનો સંબંધ પ્રતીત થાય છે, એટલે કે અનિર્વચનીય સંબંધ ઊપજે છે. એમ જ રક્ત વસ્ત્રને વિષે 'પટ રક્ત' છે, એવી પ્રતીતિ થાય છે; રક્ત રૂપવાળું પટ છે એવી જે પ્રતીતિ તેથી એમ સમજાય છે કે રક્તરૂપવાળા પદાર્થનો પટ વિષેનો આ સંબંધ ભાસે છે. રક્ત રૂપવાળો તો કસુંબો એ દ્રવ્ય છે એટલે 'રક્ત રૂપવાળા'નું તાદાત્મ્ય કસુંબો એ દ્રવ્ય સાથે છે, પટ સાથે નથી. રક્તરૂપવત્ કુસુંભદ્રવ્ય અને પટ ઉભય વ્યાવહારિક છે, પણ તેમનો તાદાત્મ્યસંબંધ અનિર્વચનીય ઊપજે છે. એમ જ સ્ફટિક રક્ત છે એ પ્રતીતિથી રક્તનો તાદાત્મ્યસંબંધ સ્ફટિકને વિષે ભાસે છે; પણ રક્તનું તાદાત્મ્ય તો પુષ્પને વિષે છે, સ્ફટિકમાં નથી. રક્ત રૂપવાળું તો પુષ્પ છે, સ્ફટિક નથી, એટલે સ્ફટિકને અનિર્વચનીય એવો તાદાત્મ્યસંબંધ રક્તનો ઊપજે છે. આ પ્રકારે અનેક ઠેકાણે સંબંધી વ્યાવહારિક હોય છે પણ તેમના સંબંધોનું જ્ઞાન અનિર્વચનીય ઊપજે છે, એને જ સંસર્ગાધ્યાસ કહે છે. એમ જ ચેતનનો અહંકારને વિષે અધ્યાસ નથી, પણ ચેતન જે પારમાર્થિક છે તેના સંબંધનો અહંકારને વિષે અધ્યાસ છે. આત્મતા છે ચેતનમાં, પણ પ્રતીત થાય એ અહંકારમાં, એટલે આત્માનું તાદાત્મ્ય ચેતનને વિષે છે તે અહંકારમાં પ્રતીત થાય છે. અર્થાત્ આત્મચેતનનો અહંકારને વિષે જે તાદાત્મ્યસંબંધ તે અનિર્વચનીય ઊપજે છે; અથવા આત્મવૃત્તિતાદાત્મ્યનો અહંકારને વિષે અનિર્વચનીય સંબંધ છે, એટલે ચેતન કલ્પિત નથી પણ ચેતનનો અહંકારને વિષે જે તાદાત્મ્યસંબંધ તે કલ્પિત છે; અથવા આત્મચેતનના તાદાત્મ્યનો સંબંધ જ કલ્પિત છે. યદ્યપિ અદ્વૈત ગ્રંથોમાં તો ઉક્ત ઉદાહરણોને અન્યથાખ્યાતિમાં ગણ્યાં છે, તથાપિ બ્રહ્મવિદ્યાભરણને વિષે અહીં બતાવી તે રીતથી સર્વનો અનિર્વચનીયખ્યાતિ માનીને નિર્વાહ કરેલો છે. અન્યથાખ્યાતિ આ સ્થાને પ્રસિદ્ધ નથી; વિચારસાગરમાં જે લખેલું છે તથા આ ગ્રંથમાં પણ આગળ જે. લખીશું કે, જ્યાં અધિષ્ઠાન સાથે આરોપ્યનો સંબંધ હોય ત્યાં અન્યથાખ્યાતિ થાય છે તે તો અન્ય ગ્રંથોની રીત અનુસાર લખ્યું છે. અધિષ્ઠાન સાથે આરોપ્યનો સંબંધ હોય ત્યાં

અન્યથાખ્યાતિ જ માનવી એવો આગ્રહ હોય તો અહંકારને વિષે ચેતનનું તાદાત્મ્ય પણ અન્યથાખ્યાતિથી પ્રતીત થાય છે એમ કહેવામાં કોઈ બાધક નથી.

આ રીતે જ્યાં પારમાર્થિક પદાર્થનો અવભાસ ને તેની પ્રતીતિ થાય ત્યાં પારમાર્થિક પદાર્થનો વ્યાવહારિક પદાર્થ સાથે અનિર્વચનીય સંબંધ ઊપજે છે ને તેનું જ્ઞાન પણ અનિર્વચનીય ઊપજે છે; અને વ્યાવહારિક પદાર્થનો અભાવ છતાં તેની જ્યાં પ્રતીતિ થાય ત્યાં અનિર્વચનીય જ કોઈ સંબંધી ઊપજે છે, અને તે સંબંધનું અનિર્વચનીય જ્ઞાન ઊપજે છે; ક્યાંક સંબંધમાત્ર અને સંબંધનું અનિર્વચનીય જ્ઞાન ઊપજે છે. સર્વત્ર અધિષ્ઠાનથી અધ્યસ્તની જે વિષમ સત્તા તે જ અનિર્વચનીય સત્તા છે, આત્માનો અનાત્માને વિષે અધ્યાસ થાય ત્યાં પણ અધિષ્ઠાન અનાત્મા વ્યાવહારિક છે, અને અધ્યસ્ત આત્મા નહિ પણ આત્માનો સંબંધ તે અનિર્વચનીય છે.

૧૦૬ : અનાત્મામાં અધ્યસ્ત આત્માની પરમાર્થ સત્તા

એમ કહ્યું કે અનાત્માને વિષે આત્માધ્યાસ થાય ત્યાં અધ્યસ્તની પરમાર્થ સત્તા હોવાથી વિષમ સત્તા થાય છે; બ્રહ્મવિદ્યાભરણમાં પણ ઉક્ત સ્થળને વિષે અધ્યસ્તની પરમાર્થ સત્તા જ કહી છે. એ કહેવાનું તાત્પર્ય આ પ્રમાણે છે. શુદ્ધ પદાર્થથી વિશિષ્ટ પદાર્થ ભિન્ન થાય છે, માટે અનાત્માને વિષે આત્માના સંબંધનો અધ્યાસ કહ્યો. તે સ્થાને સંબંધવિશિષ્ટ આત્માનો જ અધ્યાસ છે. સ્વરૂપથી આત્મા સત્ય છે. એટલે અધ્યસ્તની પરમાર્થ સત્તા સ્વરૂપદૃષ્ટિથી કહી છે. અધ્યસ્ત તો કલ્પિત જ હોય છે અને અનાત્મસંબંધવિશિષ્ટ કલ્પિત હોય તોપણ શુદ્ધ જે હોય તે કલ્પિત હોય નહિ; કેમ કે શુદ્ધથી વિશિષ્ટ ભિન્ન હોવાને લીધે વિશિષ્ટની જે કલ્પિતતા તે શુદ્ધને વિષે હોઈ શકે નહિ; કેવળ આત્મસંબંધનો અધ્યાસ કહેવા કરતાં સંબંધવિશિષ્ટ આત્માનો અધ્યાસ કહેવો અને અધ્યસ્તની પરમાર્થ સત્તા કહેવી એ જ શ્રેષ્ઠ છે; કેમ કે કેવળ સંબંધનો અધ્યાસ કહીએ તો અધિષ્ઠાન કરતાં આરોપિતની સત્તા વિષમ નહિ થાય; આત્માનો સંબંધ અંતઃકરણને વિષે અધ્યસ્ત છે, સ્ફુરણરૂપ ચેતનનો તાદાત્મ્યસંબંધ ઘટાદિકને વિષે અધ્યસ્ત છે કેમ કે 'ઘટ સ્ફુરે છે,' એ વ્યવહાર ઘટને વિષે જે સ્ફુરણસંબંધ તેને લઈને પ્રતીત થાય છે. ચેતનનાં અધિષ્ઠાન અંતઃકરણ તથા ઘટાદિક વ્યાવહારિક છે

અને તેમની સાથે ચેતનનો જે સબંધ તે પણ વ્યાવહારિક છે, પ્રાતિભાસિક નથી, કેમ કે પ્રાતિભાસિક હોય તો બ્રહ્મજ્ઞાન વિના પણ તેનો બાધ થવો જોઈએ, જે થતો નથી. એટલે આત્મસંબંધ તેમ અધિષ્ઠાન જે અનાત્મા તે ઉભયની વ્યાવહારિક સત્તા થઈ, જેથી વિષમસત્તા ન થઈ અને અધ્યાસનું લક્ષણ સંભવ્યું નહિ. આમ થાય છે માટે સંબંધવિશિષ્ટ આત્માને વિષે અધ્યાસ છે અને વિશેષ્ય (જે આત્મા) તેની પરમાર્થ સત્તા હોવાથી વિશિષ્ટ (જે સંબંધવિશિષ્ટ આત્મા) તેની પણ પરમાર્થ સત્તા છે, ને અનાત્માની તો વ્યાવહારિક સત્તા છે જ, એટલે વિષમ સત્તા થતાં અધ્યાસ સિદ્ધ થાય છે. સ્વપ્નનો અધિષ્ઠાન સાક્ષી છે; તેની સ્વરૂપે કરીને પારમાર્થિક સત્તા છે અને પદાર્થોની પ્રાતિભાસિક સત્તા થવાથી ત્યાં અધ્યાસનું લક્ષણ સંભવે છે.

સત્તાસ્વરૂપ તો ચેતન છે, ને તેનો ભેદ કહેવો યદ્યપિ સંભવતો નથી તથાપિ ચેતનસ્વરૂપસત્તાથી સત્તા નામે ભિન્નપદાર્થ છે, (ને ભેદ માનવાથી થતા) ઉત્કર્ષ, અપકર્ષ તેને વિષે છે. તેના પારમાર્થિક, વ્યાવહારિક, પ્રાતિભાસિક એવા ત્રણ ભેદ છે. પ્રાતિભાસિકમાં પણ ઉત્કર્ષાપકર્ષ છે. સ્વપ્નને વિષે કેટલાક પદાર્થ પ્રતીત થાય છે તેમનો સ્વપ્નમાં જ બાધ થાય છે. જગતમાં જેમનો બાધ થાય તેમની અપેક્ષાએ આવા પદાર્થોની અપકૃષ્ટ સત્તા છે. આ પ્રકારનું ચેતનસ્વરૂપ-સત્તાથી ભિન્ન સત્તાસ્વરૂપ શ્રુતિમાં કહ્યું છે: 'सत्यस्य सत्यंप्राणा वै सत्य तेषामेष सत्यमिति।' રજતની સત્તા કરતાં શુક્તિની સત્તા ઉત્કૃષ્ટ છે એવો સર્વને અનુભવ થાય છે. આમ હોવાથી ઉત્કર્ષ–અપકર્ષવાળી જે સત્તા તે ચેતનથી ભિન્ન છે. આ પ્રકારે અધ્યાસલક્ષણ કહ્યું.

૧૦૭ : અધ્યાસનું અન્ય લક્ષણ

અધ્યાસનું અન્ય લક્ષણ આ પ્રમાણે પણ છે: ચેતાના અભાવના અધિકરણમાં જે અવભાસ તેને અધ્યાસ કહે છે. શુક્તિને વિષે રજતનો વ્યાવહારિક તેમ પારમાર્થિક અભાવ છે અને રજત અનિર્વચનીય છે; માટે રજતાભાવનું અધિકરણ જે શુક્તિ તેને વિષે રજતની પ્રતીતિ હોવાથી, અને તેની તે વિષય હોવાથી, રજતાવભાસ છે અર્થાત અધ્યાસ છે. આ પ્રકારે કલ્પિતના અધિકરણમાં કલ્પિતનો અભાવ હોવાથી અધ્યાસમાત્રમાં આ લક્ષણ સંભવે છે.

૧૦૮ : ભાવાભાવનું એકાધિકરણકત્વ

એક અધિકરણને વિષે ભાવાભાવનો વિરોધ થાય છે. સંયોગ અને તેનો અભાવ તો એક જ અધિકરણને વિષે મૂલાદિદેશે કરીને રહે છે, એક દેશમાં જ રહેતો નથી,× એટલે એક અધિકરણને વિષે ભાવ ને અભાવ સંભવતો નથી. આમ છે તથાપિ પદાર્થોનો જે વિરોધ તે અનુભવ અનુસાર કહેવાય છે. કેવળ ભાવાભાવનો જ વિરોધ નથી; ઘટત્વ અને પટત્વ ઉભયમાં ભાવ છે પણ તે એક અધિકરણને વિષે રહી શકતા નથી એટલે તેમનો વિરોધ છે; દ્રવ્યત્વ અને ઘટત્વનો તેવો વિરોધ નથી (જોકે તે ઉભયમાં ભાવ છે.) એમ જ ઘટના અધિકરણરૂપ ભૂતળમાં અતીતકાલવિશિષ્ટ ઘટનો અભાવ છે; અને ઘટનો વિરોધ શુદ્ધઘટાભાવ સાથે છે, વિશિષ્ટઘટાભાવ સાથે નથી. (એટલે ભાવાભાવનો વિરોધ પણ અહીં બન્યો નહિ.) એમ જ સંયોગસંબંધે કરીને ઘટવાળા ભૂતળને વિષે સમવાયસંબંધે કરીને ઘટનો અભાવ છે, છતાં ભાવાભાવનો વિરોધ નથી; અર્થાત્ એક અધિકરણમાં ન રહી શકે તેનો વિરોધ છે, ભાવાભાવનો વિરોધ એવો નિયમ નથી. સમાન સત્તાવાળા પ્રતિયોગી અભાવ એક અધિકરણમાં રહેતા નથી પણ વિષમ સત્તાવાળા પ્રતિયોગીનો અભાવ સાથે વિરોધ નથી. કલ્પિતના અભાવની પારમાર્થિક સત્તા છે અથવા વ્યાવહારિક સત્તા છે. અને કલ્પિતની પ્રાતિભાસિક સત્તા છે એટલે વિરોધ નથી. જ્યાં શુક્તિને વિષે રજતભ્રમ થાય છે ત્યાં વ્યાવહારિક રજત છે નહિ, એટલે રજતનો પારમાર્થિક અભાવ કેવલાન્વયી છે; તેથી શુક્તિને વિષે રજતનો પારમાર્થિક અભાવ પણ છે. અનિર્વચનીય રજત અને તેનું જ્ઞાન એક જ કાળને વિષે ઊપજે છે ને એક જ કાળને વિષે ઉભયનો નાશ થાય છે, એટલે રજત પ્રાતિભાસિક છે. પ્રતીતિકાળને વિષે જેની સત્તા હોય, પ્રતીતિશૂન્યકાળને વિષે સત્તા હોય નહિ, તે પ્રાતિભાસિક કહેવાય છે.

× વૃક્ષની ટોચે વાનર-સંયોગ છે, મૂળમાં નથી; એમ વૃક્ષવાનરસંયોગ છતા એક દેશને વિષે સંયોગ છે, એક દેશને વિષે નથી એટલે એકના એક વૃક્ષમાં સંયોગ અને સંયોગાભાવ ઉભય દેશભેદે કરીને છે, પણ એક દેશમાં ઉભય નથી. સંયોગના આવા સ્વભાવને જ અવ્યાપ્યવૃત્તિત્વ કહે છે; સંયોગમાત્ર અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે.

આ રીતે ભ્રમજ્ઞાન અને તેના વિષય અનિર્વચનીય ઊપજે છે. સત્ અસતથી વિલક્ષણને અનિર્વચનીય કહે છે. આમ છે એટલે પ્રતિયોગી અભાવનો પરસ્પર વિરોધ નથી. વ્યાવહારિક અભાવનો વ્યાવહારિક પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ છે.

૧૦૯ : અધ્યાસપ્રસંગે ચાર શંકા

આ અધ્યાસના પ્રસંગ ઉપર ચાર શંકાઓ થાય છે: સ્વપ્નપ્રપંચનો અધિષ્ઠાન સાક્ષી છે એવું જે પ્રથમ કહ્યું તે સંભવતું નથી; કેમ કે જે અધિષ્ઠાનને વિષે જે આરોપિત હોય તે અધિષ્ઠાનને વિષે તે સંબંધ પ્રતીત થાય છે. શુક્તિને વિષે રજત આરોપિત છે, ને 'આ રજત (इदं रजतम्)' એ રીતે શુક્તિની ઇદંતા સાથે સંબંધ પ્રતીત થાય છે. આત્માને વિષે કર્તૃત્વાદિક આરોપિત છે, તો 'હું કર્તા' એ આદિ રીતે સંબંધ પ્રતીત થાય છે. એમ જ સ્વપ્નના ગજાદિક જો સાક્ષીને વિષે આરોપિત હોય તો 'હું ગજ,' 'મારે વિષે ગજ' એવી રીતે ગજાદિક સાક્ષી સાથે સંબંધ પ્રતીત થવા જોઈએ.

બીજી શંકા એ છે કે, શુક્તિને વિષે રજતાભાવ વ્યાવહારિક છે તથા પારમાર્થિક છે એમ જે કહ્યું તે સંભવતું નથી; કેમ કે અદ્વૈતવાદમાં એક ચેતન જ પારમાર્થિક છે અને તેનાથી ભિન્ન કોઈને પારમાર્થિક માનીએ તો અદ્વૈતવાદની હાનિ થાય. પારમાર્થિક રજત છે નહિ, એટલે પારમાર્થિક રજતનો અભાવ છે એમ કહેવું સંભવે, પણ પારમાર્થિક અભાવ છે એમ કહેવું સંભવે નહિ.

ત્રીજી શંકા એવી છે કે, શુક્તિને વિષે રજતનાં ઉત્પત્તિનાશ અનિર્વચનીય થાય છે એવું જે કહ્યું તે સંભવે નહિ; કેમ કે જો રજતનાં ઉત્પત્તિનાશ થાય તો ઘટનાં ઉત્પત્તિનાશની પેઠે પ્રતીત થવાં જોઈએ. જેમ ઘટની ઉત્પત્તિ થાય ત્યારે ઘટ ઊપજે છે એમ ઘટની ઉત્પત્તિ પ્રતીત થાય છે; ઘટનો નાશ થાય ત્યારે ઘટનો નાશ થયો એ રીતે ઘટનો નાશ પ્રતીત થાય છે, એમ જ શુક્તિને વિષે રજતની ઉત્પત્તિ થાય ત્યારે રજતની ઉત્પત્તિ થઈ એવી રીતે ઉત્પત્તિ પ્રતીત થવી જોઈએ; રજતનો જ્ઞાનથી નાશ થાય ત્યારે રજતનો શુક્તિદેશને વિષેથી નાશ થયો એવી પ્રતીતિ નાશની થવી જોઈએ. શુક્તિને વિષે કેવળ રજત પ્રતીત થાય છે, તેનાં ઉત્પતિ-નાશ પ્રતીત થતાં નથી,

એટલે શાસ્ત્રાંતરની રીતિ અનુસાર અહીં અન્યથાખ્યાતિ આદિ માનવા તે જ સમીચીન છે, અનિર્વચનીયખ્યાતિ સંભવતી નથી.

ચોથી શંકા આ પ્રકારની છે: અનિર્વચનીય રજતાદિક સત્ અસત્થી વિલક્ષણ ઊપજે છે એવું કહ્યું તે સર્વથા અસંગત છે. સત્થી વિલક્ષણ અસત્ છે અને અસત્થી વિલક્ષણ સત્ છે. ત્યારે સત્થી વિલક્ષણ છતાં અસત્ નહિ એવું કહેવું એ વિરુદ્ધ વચન છે. એમ જ અસત્થી વિલક્ષણ છે અને સત્ નથી એ કહેવું પણ વિરુદ્ધ છે.

આ પ્રકારની ચાર શંકાઓ છે.

૧૧૦ : ઉક્ત શંકાનું સમાધાન

ઉક્ત ચારે શંકાઓનું ક્રમે કરીને આ પ્રમાણે સમાધાન છે.' સાક્ષીને વિષે સ્વપ્નનો અધ્યાસ હોય તો 'હું ગજ, મારે વિષે ગજ' એવી પ્રતીતિ થવી જોઈએ એ શંકાનું સમાધાન. પૂર્વ અનુભવજનિત સંસ્કારથી અધ્યાસ થાય છે. જેવો પૂર્વ અનુભવ હોય તેવો સંસ્કાર પ્રમાણે અધ્યાસ થાય છે સર્વ અધ્યાસોનું ઉપાદાનકારણ તો અવિદ્યા સર્વત્ર સમાન છે, પરંતુ નિમિત્તકારણ પૂર્વાનુભવજન્ય સંસ્કાર છે ને તે વિલક્ષણ હોય છે. જેવો અનુભવજન્ય સંસ્કાર હોય તેવું અવિદ્યાનું પરિણામ થાય છે. જે પદાર્થના અહમાકાર જ્ઞાનજન્ય સંસ્કાર સહિત અવિદ્યા હોય તે પદાર્થનો અહમાકાર અવિદ્યાના પરિણામરૂપ અધ્યાસ થાય છે જે પદાર્થના મમતાકાર અનુભવજન્ય સંસ્કાર સહિત અવિદ્યા હોય તે પદાર્થનો મમતાકાર અવિદ્યાના પરિણામરૂપ અધ્યાસ થાય છે જે પદાર્થના ઇદમાકાર અનુભવજન્ય સંસ્કાર સહિત અવિદ્યા હોય તે પદાર્થનો ઇદમાકાર અવિદ્યાપરિણામરૂપ અધ્યાસ થાય છે સ્વપ્નના ગજાદિકનો પૂર્વ અનુભવ ઇદમાકાર જ થયો છે, અહમાકાર અનુભવ થયો નથી, એટલે અનુભવજન્ય સંસ્કાર પણ ગજાદિગોચર ઇદમાકાર જ થાય છે. આમ છે માટેજ 'આ ગજ' એટલી પ્રતીતિ થાય છે, 'હું ગજ' કે 'મારે વિષે ગજ' એવી પ્રતીતિ થતી નથી. સંસ્કાર છે તે અનુમેય છે; કાર્યને અનુકૂળ સંસ્કારની અનુમિતિ થાય છે સંસ્કાર જનક જે પૂર્વ અનુભવ તે પણ અધ્યાસરૂપ જ છે. તેનો જનક સંસ્કાર પણ ઇદમાકાર જ છે અધ્યાસપ્રવાહ અનાદિ છે એટલે પ્રથમ અનુભવની ઇદમાકારતાનો કોઈ હેતુ નથી એ શંકા સંભવશે નહિ, કેમ કે

દિપક્ષમાં કોઈ અનુભવ પ્રથમ નથી, પૂર્વપૂર્વથી ઉત્તર એમ

અનુભવમાત્ર છે.

બીજી શંકા એવી છે કે, અભાવને પારમાર્થિક માનવાથી અદ્વૈતની હાનિ થશે. એનું સમાધાન આ પ્રમાણે છેઃ પદાર્થમાત્ર સિદ્ધાંતમાં કલ્પિત છે અને તેમનો અભાવ પરમાર્થિક છે અર્થાત્ બ્રહ્મરૂપ છે ને તે ભાષ્યકારને સંગત છે. એ ઉપર જે યુક્તિ છે તે આગળ કહીશું. અભાવને પારમાર્થિક કહેવાથી અદ્વૈતની હાનિ નથી.

શુક્તિને વિષે રજતની ઉત્પત્તિ માનીએ તો ઉત્પત્તિની પ્રતીતિ થવી જોઈએ એવી જે ત્રીજી શંકા તેનું સમાધાન એ છે કે, શુક્તિને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધથી રજત અધ્યસ્ત છે, અને શુક્તિની ઇદંતાનો સંબંધ રજતને વિષે અધ્યસ્ત છે; માટે જ इदं रजतम् (આ રજત) એ રીતે રજત પ્રતીત થાય છે. જેમ શુક્તિની ઇદંતાનો સંબંધ રજતને વિષે, તેમ જ શુક્તિને વિષે પ્રાક્સિદ્ધત્વ ધર્મ છે તેનો પણ અધ્યાસ રજતમાં થાય છે. રજતપ્રતીતિકાળ પહેલાંના કાળમાં જે સિદ્ધ થયેલું તે પ્રાક્સિદ્ધ કહેવાય, અને શુક્તિ રજતપ્રતીતિકાળ પહેલાંની સિદ્ધ થયેલી છે માટે તેનામાં પ્રાક્સિદ્ધત્વ એ ધર્મ છે. એ ધર્મનો રજતને વિષે અધ્યાસ થાય છે માટે જ इदानीं रजतम् 'આ ક્ષણે રજત થયું અથવા છે' એવી પ્રતીતિ થતી નથી; પ્રથમથી જાત (થયેલા) એવા રજતને દેખું છું એવી પ્રતીત થાય છે. એ જે પ્રતીતિ થાય છે તેને વિષે પ્રાગ્જનિતત્વ છે ને તે રજતમાં નથી, રજતમાં તો 'ઇદાનીં (હમણાં) જાતત્વ' છે, ને રજતમાં પ્રતીતિ થાય છે પ્રાક્જાતત્વ. ત્યારે આ ઠેકાણે રજતને વિષે પ્રાક્જાતત્વની ઉત્પત્તિ અનિર્વચનીય માનીએ તો ગૌરવ આવે છે, શુક્તિના પ્રાગ્જાતત્વની રજતમાં પ્રતીતિ માનીએ તો અન્યથાખ્યાતિ માનવી પડે છે અને આવ પ્રસંગે અન્યથાખ્યાતિને માનવામાં પણ આવે છે, તોપણ શુક્તિના પ્રાગ્જાતત્વ એ ધર્મનો અનિર્વચનીયસંબંધ રજત સાથે થાય છે એમ માનવું એ પક્ષ જ સમીચીન છે. આમ થયું એટલે શુક્તિના પ્રાક્સિદ્ધત્વ એ ધર્મના સંબંધની પ્રતીતિએ કરીને રજતની ઉત્પત્તિની પ્રતીતિનો પ્રતિબંધ થાય છે; કેમ કે પ્રાક્સિદ્ધતા અને વર્તમાન ઉત્પત્તિ એ પરસ્પર વિરોધી છે. જ્યાં પ્રાકસિદ્ધતા હોય ત્યાં ઉત્પત્તિ થઈ ગયેલી છે ને જ્યાં ઉત્પત્તિ થઈ ગયેલી છે, ને જ્યાં ઉત્પત્તિ હજી થાય છે ત્યાં પ્રાક્સિદ્ધતા નથી. આમ શુક્તિવૃત્તિ જે પ્રાક્સિદ્ધત્વ તેના સંબંધની પ્રતીતિએ કરીને રજતની ઉત્પત્તિની પ્રતીતિનો પ્રતિબંધ થાય છે ને તેથી જ રજતની ઉત્પત્તિ થયા છતાં પણ ઉત્પત્તિની પ્રતીતિ થઈ શકે નહિ. અને જે

એમ કહ્યું કે રજતનો નાશ થાય તો તેની પ્રતીતિ થવી જોઈએ તેનું એ સમાધાન છે કે, અધિષ્ઠાનનું જ્ઞાન થાય ત્યારે જ રજતનો નાશ થાય છે, ને અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી રજતનો બાધ નિશ્ચય થાય છે. શુક્તિને વિષે ત્રિકાળમાં રજત નથી એવા નિશ્ચયને બાધ કહે છે. આવો જે નિશ્ચય તે નાશપ્રતીતિનો વિરોધી છે. નાશને વિષે કારણ પ્રતિયોગી હોય છે, અને બાધથી કરીને પ્રતિયોગીનો સર્વદા અભાવ ભાસે છે; સર્વદા અભાવ છે એવું જેનું જ્ઞાન થાય, તેની નાશબુદ્ધિ સંભવે નહિ. જેમ ઘટાદિકનો મુદ્ગરાદિકથી ચૂર્ણીભાવરૂપ નાશ થાય છે તેમ કલ્પિતનો નાશ થતો નથી, માત્ર અધિષ્ઠાનના જ્ઞાનથી કરીને, અજ્ઞાનરૂપ ઉપાદાન સહિત કલ્પિતની નિવૃત્તિ થાય છે. કલ્પિતની અજ્ઞાન સહિત નિવૃત્તિ તે જ અવશેષ અધિષ્ઠાન અને તે અધિષ્ઠાન અહીં શુક્તિ છે. રજતનો નાશ થતાં શુક્તિ જ અવશેષ રહે છે એ અનુભવસિદ્ધ છે; એટલે રજતનાશની પ્રતીતિ થતી નથી એ કહેવું સાહસમાત્ર જ છે.

ચોથી શંકા એ છે કે, અનિર્વચનીયને સદસદ્વિલક્ષણ કહેવાય નહિ. તેનું સમાધાન એવું છે કે, જો સ્વરૂપરહિતને સદ્વિલક્ષણ કહો અને સ્વરૂપ સહિતને અસદ્વિલક્ષણ કહો તો તો વિરોધ થાય; કેમ કે એકના એક જ પદાર્થમાં સ્વરૂપરાહિત્ય–સ્વરૂપસાહિત્ય સંભવે નહિ. માટે સદસદ્વિલક્ષણનો એવો અર્થ નથી. કાલત્રયને વિષે જેનો બાધ ન થાય તેને સત્ કહીએ છીએ, જેનો બાધ થાય તેને સદ્વિલક્ષણ કહીએ છીએ. શશશૃંગ, વંધ્યાપુત્ર ઇત્યાદિની પેઠે જે સ્વરૂપહીન તેને અસત્ કહીએ છીએ, તેનાથી જે વિલક્ષણ તે સ્વરૂપવાન હોય છે. આ રીતે જોતા સદસદ્વિલક્ષણ શબ્દનો અર્થ એવો છે કે, બાધયોગ્ય સ્વરૂપવાળું. સદ્વિલક્ષણ એટલે બાધયોગ્ય, અસદ્વિલક્ષણ એટલે સ્વરૂપવાળું.

૧૧૧: અધ્યાસભેદાનુવાદ

આ રીતે જ્યાં ભ્રમજ્ઞાન છે ત્યાં સર્વત્ર અનિર્વચનીય પદાર્થની ઉત્પત્તિ થાય છે; ક્યાંય સંબંધની ઉત્પત્તિ થાય છે, ક્યાંય સંબંધીની ઉત્પત્તિ થાય છે; જેમ કે શુક્તિને વિષે રજતની ઉત્પત્તિ થાય છે અને રજતને વિષે શુક્તિવૃત્તિ તાદાત્મ્યના સંબંધની ઉત્પત્તિ થાય છે, શુક્તિવૃત્તિ સ્વતાદાત્મ્યની રજતને વિષે અન્યથાખ્યાતિ નથી. એમ જ શુક્તિને વિષે પ્રાક્સિદ્ધત્વ ધર્મ છે તેના અનિર્વચનીય સંબંધની રજતને વિષે ઉત્પત્તિ થાય છે, પણ તેની એ અન્યથાખ્યાતિ થતી નથી. આ રીતે

અન્યોન્યાધ્યાસનું પણ એનું એ જ ઉદાહરણ છે.

અનિર્વચનીય વસ્તુની પ્રતીતિને જ્ઞાનાધ્યાસ કહે છે અને જ્ઞાનના અનિર્વચનીય વિષયને અર્થાધ્યાસ કહે છે. જ્ઞાનાધ્યાસ–અર્થાધ્યાસનું પણ આનું આ જ ઉદાહરણ છે.

રજતત્વધર્મવિશિષ્ટ રજતનો શુક્તિને વિષે અધ્યાસ છે, એટલે ધર્મી અધ્યાસનું પણ એ ઉદાહરણ છે.

જ્યાં અન્યોન્યાધ્યાસ થાય છે ત્યાં બંનેનો પરસ્પરસ્વરૂપે કરી અધ્યાસ થતો નથી, પણ આરોપિતનો સ્વરૂપે કરી અધ્યાસ થાય છે; સત્ય વસ્તુનો ધર્મ અથવા સંબંધ અધ્યસ્ત થાય છે. સંબંધાધ્યાસ પણ બે પ્રકારનો થાય છે: ક્યાંક ધર્મના સંબંધનો અધ્યાસ થાય છે; જેમ કે ઉક્ત ઉદાહરણમાં શુક્તિવૃત્તિ ઇદંતારૂપ ધર્મના સંબંધનો રજતને વિષે અધ્યાસ થાય છે; 'રક્તાપટ' એ સ્થાને કુસુંભવૃત્તિ રક્તારૂપ ધર્મ તેના સંબંધનો પટને વિષે અધ્યાસ થાય છે; દર્પણને વિષે મુખના સંબંધનો અધ્યાસ થાય છે; અંતઃકરણનો આત્માને વિષે સ્વરૂપે કરી અધ્યાસ છે, પણ અંતઃકરણને વિષે આત્માનો સ્વરૂપે કરી અધ્યાસ નથી, માત્ર આત્મસંબંધનો અધ્યાસ હોવાથી આત્માનો સંસર્ગાધ્યાસ છે. આત્મા જ્ઞાનસ્વરૂપ છે, અંતઃકરણ જ્ઞાનસ્વરૂપ નથી અને જ્ઞાનનો સંબંધ અંતઃકરણને વિષે પ્રતીત થાય છે; એટલે આત્માના સંબંધનો અંતઃકરણને વિષે અધ્યાસ છે. એમ જ 'ઘટ સ્ફુરે છે' 'પટ સ્ફુરે છે,' એ સ્ફુરણસંબંધ સર્વ પદાર્થોને વિષે પ્રતીત થાય છે, એટલે આત્મપદાર્થમાત્રને વિષે અધ્યાસ છે. આત્માને વિષે કાણત્વાદિક ઇંદ્રિયધર્મ પ્રતીત થાય છે, એટલે કાણત્વાદિક ધર્મનો આત્માને વિષે અધ્યાસ છે, ઇંદ્રિયોનો આત્માને વિષે તાદાત્મ્યાધ્યાસ નથી; કેમ કે 'હું કાણો છું' એટલી જ પ્રતીતિ થાય છે, 'હું નેત્ર છું' એવી પ્રતીતિ થતી નથી; એટલે નેત્રધર્મ જે કાણત્વ તેનો આત્માને વિષે અધ્યાસ છે, નેત્રનો નહિ. આ ધર્માધ્યાસનું ઉદાહરણ છે. યદ્યપિ નેત્રાદિક નિખિલ પ્રપંચનો અધ્યાસ આત્માને વિષે છે, તથાપિ બ્રહ્મચેતન વિષે સમગ્ર પ્રપંચનો અધ્યાસ છે, ત્વંપદાર્થને વિષે નિખિલ પ્રપંચનો અધ્યાસ નથી. અવિદ્યાનો એવો અદ્ભુત મહિમા છે કે, એક પદાર્થના એક ધર્મવિશિષ્ટનો જ અધ્યાસ થાય છે, અન્યધર્મ વિશિષ્ટનો અધ્યાસ થતો નથી. જેમ કે બ્રાહ્મણત્વાદિ ધર્મવિશિષ્ટ શરીરનો આત્માને વિષે તાદાત્મ્યાભાસ થાય છે, શરીરત્વવિશિષ્ટ શરીરનો અધ્યાસ થતો નથી; એટલા જ માટે વિવેકી પણ 'હું બ્રાહ્મણ છું,'

'હું મનુષ્ય છું' એવો વ્યવહાર કરે છે, 'હું શરીર છું' એવો વ્યવહાર કરતા નથી. આવો અવિદ્યાનો અદ્દભુત મહિમા હોવાથી ઇંદ્રિયના અધ્યાસ વિના પણ આત્માને વિષે, ઇંદ્રિયધર્મ જે કાણુત્વાદિક તેનો અધ્યાસ સંભવે છે. આ ધર્માધ્યાસનું ઉદાહરણ છે. જે અન્યાશ્રિત હોય, સ્વતંત્ર હોય નહિ તેને ધર્મ કહે છે, એટલે સંબંધ પણ ધર્મ છે ને તેનો અધ્યાસ પણ ધર્માધ્યાસ જ છે; પણ ધર્મ બે પ્રકારનો થાય છે: એક તો પ્રતિયોગી–અનુયોગીની પ્રતીતિનો વિષય હોય છે. કોઈ ધર્મ અનુયોગીમાત્રની પ્રતીતિને અધીન પ્રતીતિનો વિષય હોય છે, કદાચિત્ અનુયોગીની પ્રતીતિ વિના કેવળ ધર્મની પણ પ્રતીતિ થાય છે; જેમ કે ઘટત્વાદિકની પ્રતીતિને વિષે અનુયોગીમાત્રની પ્રતીતિની અપેક્ષા છે, અને 'ઘટત્વ નિત્ય છે,' ઇત્યાદિ વાકયજન્ય પ્રતીતિને વિષે અનુયોગીપ્રતીતિની અપેક્ષા નથી. આ રીતે ધર્મ બે પ્રકારનો થાય છે: અનુયોગી–પ્રતિયોગીની પ્રતીતિ વિના જેની પ્રતીતિ થાય નહિ તેવા ધર્મને સંબંધ કહે છે; અને ઘટત્વાદિકને કેવળ ધર્મ કહે છે, સંબંધ કહેતા નથી. એમ સંબંધાધ્યાસ પણ ધર્માધ્યાસ જ છે.

ઉક્ત રીતિએ જોતાં સકળ ભ્રમને વિષે બન્ને લક્ષણ સંભવે છે. અધિષ્ઠાનથી વિષમ સત્તાવાળો અવભાસ તે અધ્યાસ, અથવા સ્વાભાવાધિકરણને વિષે અવભાસ તે અધ્યાસ. ભ્રમકાળને વિષે અનિર્વચનીય વિષય અને તેનું જ્ઞાન ઊપજે છે, એટલે અધ્યાસના બંને લક્ષણ સભવે છે. પરોક્ષ–અપરોક્ષ ભેદે કરીને ભ્રમ પુનઃ બે પ્રકારનો છે. અપરોક્ષ ભ્રમના ઉદાહરણ કહ્યાં. જ્યાં વહ્નિશૂન્ય દેશને વિષે વહ્નિનું અનુમિતિ જ્ઞાન થાય ત્યાં પરોક્ષ ભ્રમ છે. પરોક્ષભ્રમ આ રીતે થાય છે: મહાનસત્વ વહ્નિનું વ્યાપ્ય નથી, પણ મહાનસને વિષે વહ્નિદેશવાળું જે મહાનસત્વ તેનો વારંવાર વ્યાપ્યતાભ્રમ થઈ જાય તો વહ્નિશૂન્યકાળને વિષે પણ ત્યાં એવુ અનુમાન થઇ જાય છે કે આ મહાનસ વહ્નિમત છે; કેમ કે મહાનસત્વવાળું છે, અને પૂર્વ દૃષ્ટમહાનસની પેઠે (વહ્નિયુક્ત હોવું જોઈએ.) આ પ્રકારે મહાનસને વિષે વહ્નિની અનુમિતિરૂપ ભ્રમજ્ઞાન થાય છે. વિપ્રલંભક વાકયથી પણ વહ્નિનો શબ્દભ્રમ થાય છે. તે પણ પરોક્ષ જ્ઞાન છે. જ્યાં ભ્રમ પરોક્ષ હોય ત્યાં અનિર્વચનીય વિષયની ઉત્પત્તિ માની નથી, પરંતુ તે દેશને વિષે અસત્ એવા વહ્નિની પ્રતીતિ થાય છે એમ માન્યું છે. આમ છે એટલે અધ્યાસલક્ષણનું લક્ષ્ય પરોક્ષભ્રમ નથી. વહ્નિભાવના અધિકરણમાં વહ્નિની પ્રતીતિ હોવાથી સ્વાભાવાધિકરણને વિષે અવભાસ તો છે. વિષય અને જ્ઞાનને અવભાસ કહે

છે. વાહ્નના અભાવના અધિકરણને વિષે વહ્નિનેા પરેાક્ષજ્ઞાનરૂપ અવભાસ હેાવાથી ઉક્ત અધ્યાસલક્ષણની યદ્યપિ તે સ્થાને અતિવ્યાપ્તિ થાય છે, તથાપિ લક્ષણને વિષે ‘ અવભાસ ’ પદથી અપરેાક્ષ જ્ઞાનનું જ ગ્રહણ છે, એટલે એ અતિવ્યાપ્તિનું નિવારણ થાય છે. જ્યાં પરેાક્ષભ્રમ હેાય ત્યાં તેા જે રીતે નૈયાયિકાદિક અન્યથાખ્યાત્યાદિથી નિર્વાહ કરે છે તે રીતે કરતાં વિલક્ષણ પ્રતિપાદન કરવા ઉપર અદ્વૈતવાદીઓને આગ્રહ નથી; માત્ર અપરેાક્ષ ભ્રમ વિષે પારિભાષિક એવેા વિલક્ષણ અધ્યાસ તેઓ માને છે; કેમ કે કર્તૃત્વાદિક અનર્થભ્રમ અપરેાક્ષ છે, અને તેના સ્વરૂપને વિષે જ્ઞાનનિવર્ત્યતા આણવાને અર્થે અધ્યાસનું નિરૂપણ છે. માટે અપરેાક્ષ ભ્રમને જ દૃષ્ટાંતને અર્થે અધ્યાસ પ્રતિપાદન કરવાનેા આગ્રહ છે; પરેાક્ષભ્રમને વિષે શાસ્ત્રાંતરથી વિલક્ષણ કહેવામાં પ્રયેાજન નથી. અપરેાક્ષભ્રમને વિષે ઉક્ત રીતે અધ્યાસલક્ષણનેા સમન્વય પણ છે.

૧૧૨ : અનિર્વચનીયખ્યાતિ—સાંપ્રદાયિક મત

સિદ્ધાંતસંમત જે અનિર્વચનીયખ્યાતિ તેની રીત આ પ્રમાણે છે. જ્યાં રજ્જુ આદિકને વિષે સર્પાદિક ભ્રમ થાય છે ત્યાં અધિષ્ઠાનનું સામાન્ય જ્ઞાન અધ્યાસનેા હેતુ છે. રજ્જુનું ઇદમાકાર સામાન્ય જ્ઞાન થાય છે, તે સામાન્ય જ્ઞાન દેાષરહિત નેત્રરૂપપ્રમાણથી ઊપજે છે માટે પ્રમા છે. દેાષરહિત નેત્રજન્ય *ઇદમાકારવૃત્ત્યવચ્છિન્ન* ચેતનસ્થ જે અવિદ્યા તેનું પરિણામ સર્પજ્ઞાન થાય છે. એને જ્ઞાનાભાસ કહે છે. દેાષ સહિત નેત્રનેા રજ્જુ સાથે સંબંધ થતાં અંતઃકરણની ઇદમાકાર-વૃત્તિ રજ્જુદેશમાં જાય છે, એટલે પ્રમાતૃચેતન અને ઇદમવચ્છિન્ન ચેતન તેની ઉપાધિ એકદેશને વિષે હેાવાથી પ્રમાતૃચેતનથી ઇદમવ-ચ્છિન્ન ચેતનનેા ભેદ રહેતેા નથી; એટલે રજ્જુનું સામાન્ય–ઇદંરૂપ–*પ્રત્યક્ષ* છે, તેમ *પ્રત્યક્ષવિષયનું ઇદમાકાર* જ્ઞાન પણ *પ્રત્યક્ષ* છે. જે વિષયનેા પ્રમાતૃચેતનથી અભેદ હેાય તે વિષય પ્રત્યક્ષ કહેવાય છે. અથવા પ્રમાણચેતનથી વિષયચેતનનેા અભેદ જ જ્ઞાનના પ્રત્યક્ષત્વનેા પ્રયેાજક છે. ઉક્ત સ્થળને વિષે પ્રમાતૃચેતનનેા અભેદ તેા વૃત્તિ-દ્વારા પ્રમાણચેતનનેા વિષયચેતન સાથે અભેદ અબાધિત છે. તળાવના જળનેા નીક દ્વારા ક્યારીના જળ સાથે અભેદ છે, ત્યાં. નીકના જળનેા પણ ક્યારીના જળ સાથે અભેદ છે. તળાવના જળ સમાન પ્રમાતૃચેતન, નીક સમાન વૃત્તિ અને નીકના જળ સમાન વૃત્તિચેતન છે; ઉક્ત

દૃષ્ટાંતથી વિષયચેતનનો પ્રમાતૃચેતન સાથે અભેદ સંભવે છે, પણ પ્રમાતૃચેતન સાથે ઘટાદિક વિષયનો અભેદ સંભવતો નથી; જેમ કે તળાવના જળ સાથે નીક દ્વારા કયારીના જળનો અભેદ થાય છે, પણ કયારીનો તળાવના જળ સાથે અભેદ થતો નથી. આમ છે એટલે ઘટાદિક વિષયના પ્રત્યક્ષમાં પ્રમાતૃચેતન સાથે અભેદ એ હેતુ કહ્યો તે સંભવતો નથી. યદ્યપિ આમ છે તથાપિ પ્રમાતૃચેતન સાથે અભેદ એ વિષયની પ્રત્યક્ષતાનો હેતુ છે એમ કહેવામાં પ્રમાતૃચેતન અને વિષયની એકતા વિવક્ષિત નથી; પ્રમાતૃચેતનની સત્તાથી વિષયની પૃથક્ સત્તા નથી, પ્રમાતૃચેતનની સત્તા તે જ જે વિષયની સત્તા થાય તે વિષય પ્રત્યક્ષ થાય છે આવો અર્થ વિવક્ષિત છે. ઘટનું અધિષ્ઠાન ઘટાવચ્છિન્ન ચેતન છે, રજ્જુનું અધિષ્ઠાન રજ્જુઅવચ્છિન્ન ચેતન છે; એમ વિષય માત્રનું અધિષ્ઠાન વિષયાવચ્છિન્ન ચેતન છે. અને અધિષ્ઠાનની સત્તાથી અધ્યસ્તની સત્તા પૃથક્ હોતી નથી, અધિષ્ઠાનની સત્તા તે જ અધ્યસ્તની સત્તા છે, એટલે વિષયાવચ્છિન્ન ચેતનની સત્તાથી વિષયની પૃથક્ સત્તા નથી. અંતઃકરણની વૃત્તિ દ્વારા પ્રમાતૃચેતનનો વિષયચેતન સાથે અભેદ થાય ત્યારે પ્રમાતૃચેતન પણ વિષયચેતનથી અભિન્ન થઈ જતાં વિષયનું અધિષ્ઠાન થાય છે. એટલે અપરોક્ષ વૃત્તિના વિષયનું અધિષ્ઠાન જે પ્રમાતૃચેતન તેની સત્તાથી વિષયની ભિન્નસત્તાનો અભાવ તેને જ પ્રમાતૃચેતન સાથે વિષયનો અભેદ કહીએ છીએ. ને તે ઉક્ત પ્રકારે સંભવે છે. આ જ કારણથી અપરોક્ષ સ્થળે વિષયદેશમાં વૃત્તિનું નિર્ગમન માન્યું છે. જેમ નીકના સંબંધ વિના તળાવ અને કેદાર(કયારી)ના જળની એકતા સંભવતી નથી તેમ જ વૃત્તિસંબંધ વિના પ્રમાતૃચેતન અને વિષય ચેતનની એકતા થતી નથી. પરોક્ષજ્ઞાનકાળે પ્રમાતૃચેતન અને વિષયચેતનનો ભેદ હોવાથી પ્રમાતૃચેતનથી વિષય ભિન્ન સત્તાવાળો રહે છે, એટલે પ્રમાતૃચેતનથી અભિન્નસત્તાવાળો વિષય હોતો નથી, એમ જ વૃત્તિના નિર્ગમન વિના અપરોક્ષજ્ઞાનકાળે પણ વિષય ભિન્ન સત્તાવાળો થઈ જાય, તેમ ન થાય માટે વિષયદેશને વિષે વૃત્તિનું નિર્ગમન માન્યું છે. આ રીતે 'આ સર્પ' 'આ રજત' ઇત્યાદિક અપરોક્ષભ્રમજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય છે ત્યાં ભ્રમથી અવ્યવહિત એવા પૂર્વકાળને વિષે ભ્રમના હેતુરૂપ જે અધિષ્ઠાન સામાન્ય જ્ઞાન થાય છે તે પ્રત્યક્ષરૂપ પ્રમા હોય છે ને તેનાથી સર્પાદિક વિષય અને તેમનું જ્ઞાન ઊપજે છે એ સાંપ્રદાયિક મત છે.

૧૧૩: અનિર્વચનીયખ્યાતિ ઉપર શંકા–સમાધાન

પરંતુ અપરોક્ષપ્રમાથી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ નિયમિત રીતે થાય છે એ વાર્તા અષ્ટમ પ્રકાશમાં પ્રતિપાદન કરાશે. રજ્જુશુક્તિ આદિની ઇદમાકાર અપરોક્ષપ્રમાથી પણ વિષયચેતનના અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતાં એ ઉપાદાનના અભાવને લીધે સર્પાદિક અને તેના જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ.

આ શંકાનું સમાધાન સંક્ષેપશારીરકાનુસાર આ પ્રકારે કહ્યું છે. ઇદમાકારવૃત્તિથી વિષયના ઇદંઅંશના અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે, પણ રજ્જુત્વ શુક્તિત્વાદિક વિશેષ અંશના અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતી નથી. રજ્જુત્વ શુક્તિત્વ આદિક વિશેષ અંશના જ્ઞાનથી જ અધ્યાસની નિવૃત્તિ તો થાય, એટલે વિશેષ અંશનું અજ્ઞાન તે જ અધ્યાસનો હેતુ છે, સામાન્ય અંશનું અજ્ઞાન તે અધ્યાસનો હેતુ નથી. જો સામાન્યાંશનું અજ્ઞાન પણ અધ્યાસહેતુ હોય તો ઇદમાકાર સામાન્ય જ્ઞાનથી પણ અધ્યાસની નિવૃત્તિ થવી જોઈએ; કેમ કે જેના અજ્ઞાનથી ભ્રમ થાય તેના જ્ઞાનથી તે ભ્રમ નિવૃત્ત થાય એવો નિયમ છે. એટલે ઇદમંશના અજ્ઞાનની અધ્યાસમાં અપેક્ષા નથી; ઊલટું ઇદમાકાર નેત્રપ્રમાના અપરોક્ષ અધ્યાસને વિષે અપેક્ષા છે; કેમ કે રજ્જુ આદિકથી નેત્રનો સંયોગ થાય તો જ સર્પનો અપરોક્ષ ભ્રમ થાય છે. નેત્રના સંયોગ વિના થતો નથી. એટલે નેત્રજન્ય અપરોક્ષપ્રમારૂપ અધિષ્ઠાનસામાન્ય-જ્ઞાન તે જ અધ્યાસહેતુ છે. એમ છે ત્યારે અન્ય પ્રકારથી તો આ સામાન્ય જ્ઞાનનો અધ્યાસને વિષે ઉપયોગ સંભવતો નથી; અધ્યાસના ઉપાદાનરૂપ અજ્ઞાનનો સામાન્ય જ્ઞાનથી ક્ષોભ થાય છે એમ જ માનવું જોઈએ. આ પ્રકારે અધિષ્ઠાનના સામાન્ય જ્ઞાનની અધ્યાસને વિષે કારણતા છે એટલે ઇદંના અંશનું અજ્ઞાન અધ્યાસનો હેતુ નથી.

૧૧૪: કવિતાર્કિકચક્રવર્તી નૃસિંહ ભટ્ટનો મત

કવિતાર્કિકચક્રવર્તી નૃસિંહ ભટ્ટોપાધ્યાયે અધિષ્ઠાનના સામાન્ય જ્ઞાનના અધ્યાસમાં હેતુતાનો નિષેધ કહ્યો છે; અને અધિષ્ઠાન સાથે નેત્રસંયોગ થાય, તો સર્પાદિક અધ્યાસ ન થાય એમ ઇંદ્રિય અને અધિષ્ઠાનના સંયોગનાં જે અન્વયવ્યતિરેક ઉપરથી સામાન્ય જ્ઞાનને અધ્યાસની કારણતા પૂર્વે કહી છે તે જ અન્વયવ્યતિરેક ઉપરથી ઇંદ્રિય અને અધિષ્ઠાન-ના સંયોગને પણ અધ્યાસની કારણતા સિદ્ધ કરી છે. ઇંદ્રિયસંયોગજન્ય

સામાન્યજ્ઞાનને અધ્યાસની કારણુતા સિદ્ધ થતી નથી, કેમ કે કારણુતાનો નિશ્ચય અન્વયવ્યતિરેકથી થાય છે, જ્યા સાક્ષાત્કારણુતા સભવે ત્યા પરપરાથી કારણુતા કલ્પવી તે અયેાગ્ય છે એટલે ઇંદ્રિયસયેાગના અન્વયવ્યતિરેકથી, અધ્યાસને વિષે, ઇંદ્રિય અને અધિષ્ઠાનના સયેાગ ની જ સાક્ષાત્કારણુતા ઉચિત છે, અધિષ્ઠાનના સામાન્ય જ્ઞાન દ્વારા ઇંદ્રિય સયેાગની કારણુતા કહેવી ઉચિત નથી જેમ અધિષ્ઠાનના સામાન્ય જ્ઞાનથી અવિદ્યાને વિષે ક્ષેાભ માન્યેા છે, તેમ અધિષ્ઠાન અને ઇંદ્રિયના સયેાગથી પણુ ક્ષેાભ માનવેા જોઈએ અધિષ્ઠાનના સામાન્ય જ્ઞાનનેા અધ્યાસમા હેતુ ન માનીએ તેા અધ્યાસની પૂર્વે ઇદમાકાર અપરાેક્ષ પ્રમા હેાવાથી જે અજ્ઞાનનિવૃત્તિ ઉપર આ શકા અને સમાધાન છે તે જ નિર્મૂળ થઈ જશે પણુ એમ થશે તેા તે અનુકૂળ લાઘવ છે. આ પ્રકારે અધિષ્ઠાનના સામાન્ય જ્ઞાનની અધ્યાસને વિષે જે કારણુતા તેનેા નિષેધ કવિતાર્કિકચક્રવર્તી નૃસિહ ભટ્ટોપાધ્યાયે કર્યો છે એ પણુ છે તેા અદ્વૈતવાદી જ, તથાપિ તેમની ઉક્તિ સાપ્રદાયિક વચનથી વિરુદ્ધ છે, એટલે તેનુ ખડન આ પ્રસગે વિસ્તારથી કહીશુ.

અધિષ્ઠાનનુ સામાન્ય જ્ઞાન અધ્યાસનેા હેતુ થવાથી ઇદતાઅશના અજ્ઞાનની અધ્યાસમા અપેક્ષા નથી. એટલા જ માટે સક્ષેપશારીરકમા અધિષ્ઠાન અને આધારનેા ભેદ કહ્યો છે. સવિલાસ અજ્ઞાનના વિષયને અધિષ્ઠાન કહીએ છીએ, કાર્યોને વિલાસ કહીએ છીએ. સર્પાદિક વિલાસ સહિત અજ્ઞાનના વિષય રજ્જુ આદિક વિશેષરૂપ હેાવાથી સર્પાદિકનુ અધિષ્ઠાન રજ્જુ આદિક વિશેષરૂપ છે અધ્યસ્તથી અભિન્ન હેાઈ જેનુ સ્ફુરણુ થાય તેને આધાર કહીએ છીએ 'આ સર્પ, આ રજત' ઇત્યાદિ ભ્રમપ્રતીતિને વિષે અધ્યસ્ત સર્પરજતાદિકથી અભિન્ન હેાઈ સામાન્ય ઇદઅશનુ સ્ફુરણુ હેાવાથી સામાન્ય અશ આધાર છે. આ મતમા, અધિષ્ઠાન અને અધ્યસ્ત એ ઉભયને એકજ્ઞાનની વિષયતા રહે છે એ નિયમને સ્થાને આધાર અને અધ્યસ્તને એકજ્ઞાનની વિષયતા છે એવેા નિયમ પ્રવર્તે છે. અધિષ્ઠાન અને અધ્યસ્તને એકજ્ઞાનની વિષયતા માને તેા રજ્જુશુક્તિ આદિ વિશેષરૂપને અધિષ્ઠાનતા હેાવાથી 'રજ્જુ સર્પ છે,' 'શુક્તિ રૂપુ છે,' એવેા ભ્રમ થવેા જોઈએ. પણુ સામાન્ય ઇદઅશને તેા આધારતા છે, અધિષ્ઠાનતા નથી, એટલે 'આ સર્પ,' 'આ રજત' એવેા ભ્રમ થવેા ન જોઈએ. આ પ્રકારે વિશેષ અશનુ અજ્ઞાન તે જ અધ્યાસનેા હેતુ છે એ મતમા આધાર અને અધ્યસ્તને એકજ્ઞાનની વિષયતા માનવી જોઈએ.

૧૧૫ : અધ્યાસકારણતા વિષે પંચપાદિકાવિવરણકાર

પંચપાદિકાવિવરણકારના મતાનુસારી તેા એમ કહે છે કે, આવરણ વિક્ષેપ એવા ભેદે કરીને અજ્ઞાનની બે શક્તિ છે. આવરણશક્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનાંશનેા જ્ઞાન સાથે વિરોધ હેાવાથી તેનેા નાશ થાય છે; વિક્ષેપશક્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનાંશનેા જ્ઞાન સાથે વિરોધ ન હેાવાથી તેનેા નાશ થતેા નથી. આ વાર્તા અવશ્ય અંગીકાર કરવા યેાગ્ય છે. અન્યથા જળને વિષે પ્રતિબિંબિત વૃક્ષના ઊર્ધ્વભાગને વિષે અધેાદેશસ્થત્વરૂપ ભ્રમ થાય ત્યાં વૃક્ષનું વિશેષરૂપે જ્ઞાન થતાં પણ ઊર્ધ્વભાગને વિષે જે અધેાદેશસ્થત્વરૂપ અધ્યાસ તેની નિવૃત્તિ થાય નહિ. એમ જ જીવન્મુક્ત વિદ્વાનને બ્રહ્માત્મનું વિશેષરૂપે કરી જ્ઞાન થયે પણ અંતઃકરણાદિરૂપ વિક્ષેપની નિવૃત્તિ થતી નથી, અને ત્યાં સામાન્યરૂપે કરીને જ્ઞાન અને વિશેષરૂપે કરીને અજ્ઞાન એમ, ઉક્ત સ્થળે કહ્યું તેમ કહેવાઈ શકાતું નથી, એટલે વિક્ષેપશક્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનાંશની જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ થતી નથી. આવરણશક્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનાંશની જ સામાન્ય જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ થાય છે, તેમ જ સમાધાન છે. એમ જ રજ્જુશક્તિ આદિના સામાન્ય જ્ઞાનથી ઇદમંશના આવરણનેા હેતુ જે અજ્ઞાનાંશ તેનેા નાશ થાય છે અને સર્પરજતાદિ વિક્ષેપ હેતુ જે અજ્ઞાનાંશ તેનેા નાશ થતેા નથી. એમ છે એટલે ઇદમાકાર સામાન્ય જ્ઞાન થતાં પણ સર્પાદિક વિક્ષેપ હેતુ ઇદમંશનું અજ્ઞાન તે પણ સંભવે છે. આ રીતે ઇદમાકાર સામાન્ય જ્ઞાન થતાં પણ સવિલાસ અજ્ઞાનના વિષય રજ્જુઆદિક સામાન્ય અંશ સંભવે છે. અધિષ્ઠાનતાનેા સંભવ હેાવાથી અધિષ્ઠાન અને અધ્યસ્ત તેમને એક જ્ઞાનની વિષયતા સંપ્રદાયથી પ્રાપ્ત છે, એમાં વિરોધ નથી.

૧૧૬ : પંચપાદિકા અને સંક્ષેપશારીરકના મતમાં વિલક્ષણતા

સંક્ષેપશારીરકની રીત પ્રમાણે વિશેષ અંશને વિષે અધિષ્ઠાનતા છે, સામાન્ય અંશને વિષે અધિષ્ઠાનતા નથી, તેમ વિશેષ અંશને વિષે આધારતા નથી. ઉક્ત મતમાં સામાન્ય અંશને વિષે અધિષ્ઠાનતા છે એટલે એ મત અને આ મતનેા ભેદ છે. વિશેષ અંશને વિષે આધારતાનેા અભાવ તે તેા આ મતમાં ને તે મતમાં સમાન છે; કેમ કે અધ્યસ્તથી અભિન્ન હેાઈ પ્રતીત થાય તેને આધાર કહીએ છીએ. 'રજ્જુ સર્પ છે' એવી જે પ્રતીતિ થાય છે તેમાં અધ્યસ્તથી અભિન્ન હેાઈ વિશેષ અંશ પ્રતીત થાય છે, ઉક્ત રીતિથી પ્રતીત થતેા નથી એટલે

વિશેષરૂપે કરીને રજ્જુ આધાર નથી. આ રીતે જોતાં પ્રથમ જે પક્ષ કહ્યો તેમા ઇદંત્વરૂપે કરીને રજ્જુને વિષે તથા શક્તિને વિષે પ્રમાણુ-જન્ય જ્ઞાનની પ્રમેયતા છે અને રજ્જુત્વરૂપે તથા શુક્તિત્વરૂપે પ્રમેયતાના અભાવને લીધે અજ્ઞાનત્વ હોવાથી સર્પ અને રજતની અધિષ્ઠાનતા છે. દ્વિતીય પક્ષમાં આવરણશક્તિવિરોધી પ્રમાની વિષયતારૂપ પ્રમેયતા ઇદંત્વરૂપે કરીને છે તથાપિ વિક્ષેપશક્તિવાળા અજ્ઞાનની વિષયતા જ્ઞાનને વિષે પણ સંભવે છે. એટલે ઇદંત્વરૂપે કરીને જ રજતાદિકની આધષ્ઠાનતા છે.

આ સ્થાને રહસ્ય આ પ્રમાણે છે. અજ્ઞાનકૃત આવરણ ચેતનમાં થાય છે, અને સ્વભાવથી જ આવૃત્તરૂપ જન્માધ જેવા જડ પદાર્થો તેમને વિષે તો અજ્ઞાનકૃત આવરણનો અંગીકાર નથી. એમ જ પ્રમાણુ જન્ય જ્ઞાનથી વિષયતારૂપ પ્રમેયતા પણ ચેતનને વિષે છે. ઘટાદિક જડ પદાર્થોને વિષે આવરણ હોય તો તેની નિવૃત્તિને અર્થે પ્રમેયતાનો અંગીકાર કરવો પડે. ચેતનને વિષે અજ્ઞાનની વિષયતારૂપ અજ્ઞાનતા હોવાથી ચેતનમા જ જ્ઞાતતા અને પ્રમેયતા છે. એમ જ સકળ અધ્યાસનું અધિષ્ઠાન પણ ચેતન છે, માટે જડ પદાર્થ પોતે તો અધ્યસ્ત છે, એટલે તે અન્યનાં અધિષ્ઠાન હોઈ શકે નહિ. આમ છે એટલે રજ્જુ, શુક્તિ આદિકને વિષે અજ્ઞાતતા તથા જ્ઞાતના અને અધિષ્ઠાનતા કોઈ પ્રકારે સંભવે નહિ; તથાપિ મૂલાજ્ઞાનની વિષયતારૂપ અજ્ઞાતતા તો નિરવયવાવચ્છિન્ન વિભુ એવા ચેતનને વિષે છે. પરંતુ મૂલાજ્ઞાનની વિષયતારૂપ અજ્ઞાતતા તે તો વિષયાવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે છે; એ વિષે અષ્ટમ પ્રકાશમાં અધિક કહેવાશે. એમ જ બ્રહ્મજ્ઞાનની વિષયતારૂપ જ્ઞાતતા તો નિરવયવાવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે અને ઘટાદિ જ્ઞાનની વિષયતારૂપ જ્ઞાતતા ઘટાદ્યવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે છે. એ જ પ્રમાણે અવિદ્યાની અધિષ્ઠાનતા નિરવયવાવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે છે, અને ભૂતભૌતિક પ્રપંચની અધિષ્ઠાનતા અજ્ઞાનાવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે છે તથા પ્રાતિભાસિક સર્પ રજતાદિકની અધિષ્ઠાનતા રજ્જુ અવચ્છિન્ન તથા શુક્તિ અવચ્છિન્ન ચેતનાદિકને વિષે છે. આ પ્રકારે ચેતન વિષે અજ્ઞાતતા, જ્ઞાતના, અધિષ્ઠાનતા આદિકના અવચ્છેદક જડ પદાર્થ છે. એટલે અવચ્છેદકતા સંબંધે કરીને જડ પદાર્થોને વિષે પણ અજ્ઞાતતાદિકનો સંભવ હોવાથી રજ્જુ અજ્ઞાત છે, જ્ઞાત છે, સર્પનું અધિષ્ઠાન છે એવો વ્યવહાર પણ સંભવે છે. આ રીતે જોતાં સર્પાદિ ભ્રમના હેતુ રજ્જુ આદિ ઇન્દ્રિયનો સંયોગ થતાં ઇદમાકાર સામાન્ય જ્ઞાન પ્રમારૂપ અંતઃકરણની વૃત્તિ થાય છે. એ સામાન્ય જ્ઞાનથી ક્ષોભ પામેલી અવિદ્યાના સર્પાદિરૂપ તથા સર્પાદિકના

જ્ઞાનરૂપ પરિણામ થાય છે; રજ્જુ આદિ વિષયઉપહિત ચેતનસ્થ અવિદ્યાશના જ્ઞાનાકાર પરિણામ થાય છે. રજ્જુ અવચ્છિન્ન ચેતન સર્પનું અધિષ્ઠાન છે અને ઇદમાકારવૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતન સર્પજ્ઞાનનું અધિષ્ઠાન છે.

૧૧૭ : વિષયઉપહિત અને વૃત્તિઉપહિત ચેતન

ઇદમાકાર પ્રત્યક્ષવૃત્તિ થાય ત્યાં વિષયઉપહિત ચેતન અને વૃત્તિ-ઉપહિત ચેતન એમનો અભેદ થાય છે, માટે ઉક્ત રીતે વિષય અને જ્ઞાનના ઉપાદાનના ભેદનું કથન તેમ જ અધિષ્ઠાનના ભેદનું કથન સંભવતું નથી. વળી સર્પાદિક વિષયના અધિષ્ઠાનથી જ્ઞાનના અધિષ્ઠાનને ભિન્ન માનશો તો સર્પાદિકના અધિષ્ઠાનજ્ઞાનની સર્પાદિકના જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ થશે નહિ; કેમ કે અધ્યસ્તની નિવૃત્તિ તો પોતાના અધિષ્ઠાનના જ્ઞાનથી થાય છે, અન્યના અધિષ્ઠાનના જ્ઞાનથી અધ્યસ્તની નિવૃત્તિ થતી હોય તો તો સર્પના અધિષ્ઠાનરૂપ રજ્જુના જ્ઞાનથી અધ્યસ્ત સંસારની નિવૃત્તિ થવી જોઈએ; આમ છે માટે એકતા જ્ઞાનથી સર્પાદિક વિષય અને તેના જ્ઞાનથી નિવૃત્તિને અર્થે ઉભયનું અધિષ્ઠાન એક જ માનવું એ યોગ્ય છે.

આ શંકાનું સમાધાન નીચે પ્રમાણે છે: જ્યાં એક વસ્તુ હોય અને તેના ઉપાધિકૃત ભેદ હોય ત્યાં ઉપાધિની નિવૃત્તિથી અભેદ થાય છે અને બે ઉપાધિ એકદેશમાં હોય ત્યાં પણ ઉપહિતનો અભેદ થાય છે. પરંતુ ઉપાધિના એકદેશસ્થત્વને લઈ જ્યાં ઉપહિતનો અભેદ થાય ત્યાં એક જ ધર્મીને વિષે તત્ત્વ અને ઉપહિતત્ત્વ એ ધર્મ રહે છે. એક આકાશ તેના ઘટમઠઉપાધિભેદે કરીને ભેદ થાય ત્યાં ઘટમઠના નાશથી અભેદ થાય છે, અને મઠ-દેશને વિષે ઘટનું સ્થાપન થવાથી પણ ઘટાકાશ-મહાકાશનો ભેદ રહેતો નથી; તથાપિ ઘટાકાશને વિષે ઘટોપહિતત્ત્વ અને મઠોપહિતત્ત્વ બે ધર્મ રહે છે. અને ધર્મી એક છતાં પણ જેટલો કાળ ઘટમઠ ભેગો રહે એટલો કાળ ઘટાકાશ-મહાકાશ એ ઉભય વ્યવહાર થાય છે. એમ જ રજ્જુ આદિક વિષયદેશને વિષે વૃત્તિના નિર્ગમનકાળે વૃત્ત્યુપહિતચેતનથી વિષયોપહિતચેતનનો [illegible] થાય છે; તથાપિ ઉભય ઉપાધિ વિદ્યમાન હોવાથી વૃત્તિઉપહિત[illegible] રજ્જુઉપહિતત્વ એ બે ધર્મ રહે છે. એ બેમાંથી સર્પાદિક [illegible] અધિષ્ઠાનતાનો અવચ્છેદક ધર્મ રજ્જુઉપહિતત્વ છે; અને સર્પાદિક [illegible] અધિષ્ઠાનતાનો અવચ્છેદક ધર્મ વૃત્તિઉપહિતત્વ છે.

વિષયોપાદાન જે અજ્ઞાનાંશ તેની ચેતનને વિષે અધિકરણતાનું અવચ્છેદક રજ્જુઉપહિતત્વ છે; અને ભ્રાંતિજ્ઞાનોપાદાન જે અજ્ઞાનાંશ તેની ચેતનને વિષે અધિકરણતાનું અવચ્છેદક વૃત્ત્યુપહિતત્વ છે. આમ એકદેશને વિષે જ ઉપાધિ હોવાથી ઉપહિતનો અભેદ છતાં પણ ધર્મનો ભેદ છે એટલે વૃત્ત્યુપહિતત્વાવચ્છિન્નચેતનનિષ્ઠ અજ્ઞાનાંશ તેને ભ્રમજ્ઞાનની ઉપાદાનતા છે, અને એના એ જ ચેતનનિષ્ઠ જે રજ્જુ આદિ વિષયોપહિતત્વાવચ્છિન્ન અજ્ઞાનાંશ તેને ભ્રમવિષયની ઉપાદાનતા છે. એમ જ વૃત્ત્યુપહિતત્વાવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે ભ્રમજ્ઞાનની અધિષ્ઠાનતા છે, અને રજ્જુ આદિ વિષયોપહિતત્વાવચ્છિન્ન એવા તેના તે ચેતનને વિષે સર્પાદિક વિષયની અધિષ્ઠાનતા છે, આ પ્રકારે ઉપાધિના સદ્‌ભાવને કાળે ઉપાધિની એકદેશસ્થતાને લીધે ઉપહિતનો અભેદ છે, છતાં ઉપાધિપુરસ્કારને લઈ ભેદવ્યવહાર પણ થાય છે. જ્યાં ઉપાધિઓ ભિન્ન દેશને વિષે હોય ત્યાં તો કેવળ ભેદવ્યવહાર થાય છે. ઉપાધિની નિવૃત્તિ થતાં ભેદવ્યવહાર રહેતો નથી, કેવળ અભેદવ્યવહાર થાય છે. આવી વ્યવસ્થા હોવાથી વૃત્તિ અને વિષય ઉભય એકદેશસ્થ હોય, ત્યારે ચેતનનો અભેદ છે છતાં પણ ઉપાધિપુરસ્કારને લઈ પૂર્વોક્ત જે ઉપાદાન અને અધિષ્ઠાન એવા ભેદનું કથન તે અસંગત નથી. સ્વરૂપથી ઉપહિતનો અભેદ છે, એટલે એક અધિષ્ઠાનના જ્ઞાનથી સર્પાદિક વિષય અને તેનું જ્ઞાન તેની નિવૃત્તિ સંભવે છે.

૧૧૮: ઇદમાકારપ્રમાથી ભ્રમજ્ઞાન વિષે મતાંતર

રજ્જુ આદિકની ઇદમાકારપ્રમાથી સર્પાદિકનું ભ્રમજ્ઞાન થાય છે ત્યાં બે પક્ષ છે: કોઈ કહે છે કે, 'આ(अयं) સર્પ,' 'આ (इदम्) રજત' એવી રીતે અધિષ્ઠાનગત જે ઇદંતા અને તેનો સર્પરજતાદિ સાથે સંબંધ તેને વિષય કરતાં એવા સર્પરજતાદિગોચર ભ્રમ થાય છે; અધિષ્ઠાનની ઇદંતાનો જે સંબંધ તેનો ત્યાગ કરીને કેવળ સર્પરજતાદિગોચર અપરોક્ષભ્રમ થતો નથી. જો કેવળ અધ્યસ્તગોચર ભ્રમ થાય તો તે ભ્રમનો આકાર 'સર્પ' 'રજત' એવો થવો જોઈએ. પરંતુ 'આ સર્પને જાણું છું,' 'આ રજતને જાણું છું,' એવો ભ્રમનો જે અનુવ્યવસાય થાય છે તે ઇદં–પદાર્થ સાથે તાદાત્મ્ય પામેલા એવા સર્પરજતાદિગોચર વ્યવસાયને જ વિષય કરે છે. વળી કલ્પિત સર્પાદિમાં ઇદંતા છે પણ નહિ, કેમ કે વર્તમાનકાળ અને પુરોદેશ એનો

સંબંધ તે ઇદંતા છે. વ્યાવહારિક એવાં દેશકાળનો પ્રાતિભાસિક દેશકાળ સાથે વ્યાવહારિક સંબંધ સંભવતો નથી, અને ઇદંતાની કલ્પિતને વિષે પ્રતીતિથી વ્યાવહારિકનો નિર્વાહ થાય છે એટલે કલ્પિતને વિષે ઇદંતાનો અંગીકાર કરવો નિષ્ફળ છે. અને જો અન્યથાખ્યાતિ સાથે જ વિદ્વેષ હોય તો અધિષ્ઠાનની ઇદંતાનો કલ્પિતમાં અનિર્વચનીય સંબંધ ઊપજે છે, કલ્પિતમાં ઇદંતાનો અંગીકાર નથી. આમ છતાં પણ સંબંધીનો ત્યાગ કરી કેવળ સંબંધનું જ્ઞાન સંભવતું નથી એટલે અધિષ્ઠાનની ઇદંતાનો ત્યાગ કરી કેવળ અધ્યસ્તગોચર અપરોક્ષભ્રમ થતો નથી. આમ જોતાં ઇદં-પદાર્થની દ્વિધા પ્રતીતિ સમજાય છે; એક તો ઇંદ્રિય અને અધિષ્ઠાનના સંયોગથી ઇદમાકાર પ્રમા-અંતઃકરણની વૃત્તિરૂપ પ્રતીતિ-થાય છે; બીજી વૃત્ત્યુપહિત ચેતનસ્થ અવિદ્યાના પરિણામ સર્પરજતાદિ ગોચરભ્રમની પ્રતીતિ થાય છે, જે પણ અધ્યસ્તને વિષે ઇદંપદાર્થના તાદાત્મ્યને વિષય કરતી હોઈ ઇદંગોચર જ થાય છે, આમ અપરોક્ષભ્રમમાત્ર ઇદમાકાર થઈ અધ્યસ્તાકાર થાય છે. આવું કોઈ આચાર્યનું માનવું છે.

ઘણાક ગ્રંથકાર આમ પણ લખે છેઃ અધિષ્ઠાન અને ઇંદ્રિયના સંયોગથી ઇદમાકાર એવી અંતઃકરણવૃત્તિરૂપ પ્રમાએ કરી ક્ષોભ પામેલી અવિદ્યાનો કેવળ અધ્યસ્તાકાર પરિણામ થાય છે; અવિદ્યાનો ઇદમાકાર પરિણામ થતો નથી, કેમ કે વ્યાવહારિક પદાર્થાકાર પરિણામ અવિદ્યાનો સંભવતો નથી, સાક્ષાત્ અવિદ્યાજન્ય એવી પ્રાતિભાસિક પદાર્થાકાર પરિણામ અવિદ્યાનો ભ્રમજ્ઞાનરૂપે થાય છે. આમ છે એટલે અધિષ્ઠાનની ઇદંતાને વિષે ભ્રમજ્ઞાનની વિષયતા નથી, કેવળ અધ્યસ્તને વિષે જ ભ્રમજ્ઞાનની વિષયતા છે. અને પ્રથમના મતમાં જે કહ્યું કે, 'આ સર્પ' 'આ રજત' એવો ભ્રમનો આકાર થાય છે, 'આ રજતને હું જાણું છું' એવો ભ્રમનો અનુવ્યવસાય થાય છે; અને ભ્રમ જો અધ્યસ્તમાત્રગોચર હોય તો 'સર્પ' 'રજત' એવો તેનો આકાર થવો જોઈએ, 'રજતને જાણું છું' એટલો જ અનુવ્યવસાય થવો જોઈએ; તે સર્વનું સમાધાન નીચે પ્રમાણે છે:

સર્પરજતાદિકના અધિષ્ઠાનગત જે ઇદંતા તેનું અધ્યસ્તને વિષે જેમ ભાન થાય છે, અથવા અધિષ્ઠાનગત ઇદંતાનો અધ્યસ્ત એવા સર્પાદિકને વિષે જેમ અનિર્વચનીય સંબંધ ઊપજે છે, તેમ સર્પાદિ જ્ઞાનાભાસનું અધિષ્ઠાન ઇદમાકાર પ્રમાવૃત્તિ છે અને તે પ્રમાવૃત્તિમ

ઇદંપદાર્થનું વિષયકત્વ છે ને તેની પ્રતીતિ સર્પાદિભ્રમમાં થાય છે; અથવા પ્રમાવૃત્તિરૂપ અધિષ્ઠાનને વિષે જે ઇદંપદાર્થવિષયકત્વ તેનો અનિર્વચનીય સંબંધ સર્પાદિજ્ઞાનોમાં ઊપજે છે, એથી જ ઇદમાકારત્વશૂન્ય એવા ભ્રમજ્ઞાનમાં ઇદમાકારત્વની પ્રતીતિ થાય છે; અથવા ઇદમાકારવૃત્ત્યુપહિતચેતન તે જ સર્પાદિજ્ઞાનાભાસનું અધિષ્ઠાન છે. ઉક્ત વૃત્ત્યુપલક્ષિત જો અધિષ્ઠાન હોય તો ઉક્ત વૃત્તિ પછી બેચાર ઘડીએ પણ સર્પાદિભ્રમ થવો જોઈએ. ઉપલક્ષણવાળાને ઉપલક્ષિત કહીએ છીએ, અને જે ઉપલક્ષણ છે, તેમાં વર્તમાનત્વની અપેક્ષા નથી એ વિષે આગળ કહેવાશે, પણ આગળ બતાવવામાં આવશે તેમ ઉપાધિ વિષે તો વર્તમાનત્વની અપેક્ષા છે. ઇદમાકારવૃત્તિ જેની ઉપાધિ છે તેને ઇદમાકારવૃત્ત્યુપહિત કહીએ છીએ, એટલે સર્પરજતાદિકનું ભ્રમજ્ઞાન થાય તે કાળે અંતઃકરણની ઇદમાકારવૃત્તિ પણ હોય જ એટલું અવશ્ય સ્વીકારવું જોઈએ; કેમ કે અધિષ્ઠાનની સત્તાના કાળથી અતિરિક્ત કાળને વિષે અધ્યસ્ત હોઈ શકતું નથી. એટલે ભ્રમજ્ઞાનના સમયને વિષે જ, વૃત્ત્યુપહિત ચેતનની અધિષ્ઠાનતાને ઉપયોગી એવી ઇદમાકાર અંતઃકરણવૃત્તિ તે હોય છે, તેમ જ રજતાકાર અવિદ્યા વૃત્તિ પણ હોય છે. એ પ્રકારે 'આ સર્પ' 'આ રજત' એ બે જ્ઞાન છે, ઇદમાકાર પ્રમાવૃત્તિ છે, અને સર્પરજતાદિ આકારવાળી ભ્રમવૃત્તિ છે; અવચ્છેદકતાસંબંધે કરીને ઇદમાકારપ્રમાવૃત્તિ ભ્રમવૃત્તિનું અધિષ્ઠાન છે. અધ્યસ્તનો અભેદ સંબંધ થાય છે, જેમ કે બ્રહ્મ અને પ્રપંચની સર્વમિદં બ્રહ્મ એવી પ્રતીતિ તેનો વિષય અભેદ છે. માટે 'આ સર્પ' 'આ રજત' એ રીતે ઉભયવૃત્તિનો અભેદ પ્રતીત થાય છે. ઉક્ત રીતિથી વૃત્તિદ્વય હોય તો 'અધિષ્ઠાન અધ્યસ્ત ઉભય એક જ્ઞાનનાં વિષય થાય છે' એ પ્રાચીન વચન અસંગત થવા જાય. 'એક જ્ઞાનનાં વિષય થાય' એનો અર્થ એવો નથી કે, એક વૃત્તિનાં વિષય થાય છે, પણ એવો છે કે એક સાક્ષીનાં વિષય થાય છે. એ પ્રાચીન વચનનો અર્થ આ પ્રકારનો છે. રજ્જુશુક્તિ આદિકના દેશમાં જ સર્પ રજતાદિક થાય છે, અને ઇદમાકાર વૃત્તિ પણ રજ્જુશુક્તિ આદિકના દેશમાં જાય છે એટલે અધિષ્ઠાન અને અધ્યસ્ત ઇદમાકારવૃત્ત્યુપહિત સાક્ષીનાં વિષય છે, અને એ પ્રકારે અધિષ્ઠાન અને અધ્યસ્ત એક જ્ઞાનનાં વિષય થાય છે. આ પ્રાચીન વચનમાં 'જ્ઞાન' પદનો અર્થ વૃત્તિ નથી પણ સાક્ષી છે; એટલે ભ્રમવૃત્તિની અધ્યસ્તમાત્રગોચરતા માનવામાં ઘણા આચાર્યોની સંમતિ છે.

૧૧૯ કવિતાર્કિકચક્રવર્તી નૃસિંહભટ્ટોપાધ્યાય

નૃસિંહભટ્ટોપાધ્યાય એમ કહે છે કે, ભ્રાંતિજ્ઞાન વિના પ્રમારૂપ ઇદમાકાર જ્ઞાન ભ્રમનો હેતુ થતું નથી, પણ 'આ સર્પ', 'આ રજત' એ રીતે ભ્રમરૂપ એક જ જ્ઞાન થાય છે. ભ્રમની પૂર્વે રજ્જુ-શુક્તિ આદિકનું, ઇદમપદાર્થાકાર પ્રમારૂપ સામાન્યજ્ઞાન જે માને તેને પૂછે છે કે, અનુભવાનુસાર જ્ઞાનદ્વયનો અંગીકાર છે? કે ભ્રમરૂપ કાર્યની અનુપપત્તિને લીધે ભ્રમાભિન્ન એવા સામાન્ય જ્ઞાનનો અંગીકાર છે? અનુભવાનુસાર જ્ઞાનદ્વયસ્વીકાર કહો તો તે સંભવતું નથી, કેમ કે પ્રથમ જે મત કહ્યો તેમાં ઇદંપદાર્થગોચર બે વૃત્તિ કહી છે, એક તો પ્રમારૂપ અંતઃકરણની ઇદમાકારવૃત્તિ અને બીજી ઇદંપદાર્થને વિષય કરતી હોઈ રજતગોચર એવી અવિદ્યાની ભ્રમરૂપ વૃત્તિ. આ મતમાં ઇદંપદાર્થની દ્વિધા પ્રતીતિ કહી તે કોઈના પણ અનુભવમાં આવતી નથી. સર્પરજતાદિજ્ઞાનની પેઠે ઇદંગોચરજ્ઞાન પણ એક જ અનુભવસિદ્ધ એક જ છે. આમ હોવાથી પ્રથમ મત અનુભવાનુસારી નથી. દ્વિતીય મતમાં ઇદંપદાર્થનાં બે જ્ઞાન તો માન્યાં નથી પરંતુ 'આ સર્પ', 'આ રજત' એવાં બે જ્ઞાન માન્યાં છે. ઇદમાકાર તો પ્રમા માની છે, અને સર્પ રજતાદિગોચર ભ્રમ માન્યો છે, આ પણ અનુભવવિરુદ્ધ છે. રજ્જુ અને શુક્તિના જ્ઞાનથી સર્પરજતાદિકનો બાધ થયા પછી કોઈ પૂછે કે તમને કેવો ભ્રમ થયો હતો, તો તેનો ઉત્તર એવો જ આવશે કે 'આ સર્પ,' 'આ રજત' એવો ભ્રમ મને થયો હતો, પણ એવો ઉત્તર નહિ આવે કે, ઇદમાકાર પ્રમા થઈ અને સર્પાકાર રજતાકાર ભ્રમ થયો. આમ હોવાથી દ્વિતીય મતની રીતિ અનુસાર પણ જ્ઞાનદ્વયનો અંગીકાર અનુભવથી વિરુદ્ધ છે એટલે ઇંદ્રિયજન્ય એવી અંતઃકરણવૃત્તિરૂપ ઇદ-માકારજ્ઞાન પ્રમા છે; અને ઇદમાકારજ્ઞાનજન્ય, સર્પરજતાદિગોચર ઇદંપદાર્થવિષયક અવિદ્યાની વૃત્તિરૂપ જ્ઞાનાભાસ છે. એમ જ્ઞાનદ્વયનો અંગીકાર અનુભવાનુસાર નથી.

૧૨૦ : ઉપાધ્યાયના મતમાં સામાન્ય(ધર્મી) જ્ઞાનવાદીની શંકા

સામાન્ય જ્ઞાનવાદી એમ કહે છે : રજ્જુ આદિક સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ થાય તો સર્પાદિ અધ્યાસ થાય છે, ઇંદ્રિયસંયોગ ન થાય તો અધ્યાસ થાય નહિ. આવા અન્વયવ્યતિરેકે કરીને ઇંદ્રિયનો અધિષ્ઠાન સાથે સંયોગ તેને અધ્યાસની કારણતા સિદ્ધ થાય છે. ત્યારે અધિષ્ઠાન

અને ઇંદ્રિયના સંયોગની જે કારણતા તે અધિષ્ઠાનના જ્ઞાન દ્વારા જ સંભવે છે. અન્ય પ્રકારે અધિષ્ઠાન અને ઇંદ્રિયના સંયોગનો અધ્યાસને વિષે ઉપયોગ સંભવતો નથી; તેને અધ્યાસની કારણતા સંભવતી નથી, કેમ કે અધિષ્ઠાન અને ઇંદ્રિયના સયોગ વિના પણ અહંકારાદિક અધ્યાસ થાય છે. આમ હોવાથી અધ્યાસમાત્રમાં અધિષ્ઠાનજ્ઞાનરૂપ સામાન્યજ્ઞાન હેતુ છે. અહંકારાદિક અધ્યાસનું અધિષ્ઠાન પ્રત્યક્સ્વરૂપ આત્મા છે ને તે સ્વયંપ્રકાશ છે; સર્પાદિક અધ્યાસના અધિષ્ઠાનનું સામાન્યજ્ઞાન તો ઇંદ્રિયસંયોગથી થાય છે. આ પ્રકારે સ્વપ્રકાશ નહિ એવા અધિષ્ઠાનસામાન્યજ્ઞાન દ્વારા જ ઇંદ્રિયસંયોગનો અધ્યાસને વિષે ઉપયોગ થાય છે, સાક્ષાત્ ઉપયોગ નથી. એટલે અધિષ્ઠાનનું સામાન્યજ્ઞાન જ અધ્યાસનું કારણ છે. અધ્યાસ તેનું કાર્ય છે. જ્યાં કાર્ય પ્રતીત થાય અને કારણ પ્રતીત હોય નહિ ત્યાં કાર્યની અન્યથાનુપપત્તિને લીધે કારણની કલ્પના કરવી જોઈએ; ભ્રમસ્થળને વિષે ઇદમાકાર પ્રમા યદ્યપિ અનુભવસિદ્ધ નથી, તથાપિ ભ્રમરૂપ કાર્યની સામાન્યજ્ઞાનરૂપ કારણ વિના અનુપપત્તિ થાય માટે સામાન્યજ્ઞાનની કલ્પના અવશ્ય કરવી પડે છે.

ધર્મીજ્ઞાનવાદી આ પ્રકારે કહે તો તે સંભવતું નથી. અધ્યાસહેતુ જે સામાન્યજ્ઞાન તેને ધર્મીજ્ઞાન કહે છે. સામાન્યજ્ઞાનને અધ્યાસકારણ માનનાર પૂર્વપક્ષી છે, અને સામાન્યજ્ઞાનનો અપલાપ બતાવનાર ઉપાધ્યાય તે સિદ્ધાંતી છે; તેમની ઉક્તિ બતાવીએ છીએ. સામાન્યજ્ઞાન વિના કોઈ પણ અધ્યાસ થાય નહિ તો અધ્યાસની કારણતા સામાન્યજ્ઞાનને વિષે આવે. અધિષ્ઠાનના સામાન્ય જ્ઞાન વિના ઘટાદિ અધ્યાસ થાય છે, એટલે અધ્યાસમાત્રને વિષે સામાન્ય જ્ઞાનની કારણતા નથી. ધર્મીજ્ઞાનવાદી એમ કહે કે ઘટાદિ અધ્યાસની પૂર્વે સામાન્ય જ્ઞાન છે, તો તેને એમ પૂછવું જોઈએ કે, અધિષ્ઠાન સાથે નેત્રસંયોગ થતાં ઉત્પન્ન થયેલી અંતઃકરણની વૃત્તિ તેરૂપ સામાન્યજ્ઞાન તે ઘટાદિક અધ્યાસનો હેતુ છે કે, ચેતનસ્વરૂપ પ્રકાશ તે જ સામાન્ય જ્ઞાન છે? પ્રથમ પક્ષ સંભવતો નથી; કેમ કે ઘટાદિક અધ્યાસનું અધિષ્ઠાન અજ્ઞાનાવચ્છિન્ન બ્રહ્મ તે નીરૂપ છે, એટલે બ્રહ્મગોચર એવી અંતઃકરણની ચાક્ષુષવૃત્તિ સંભવતી નથી. બીજો પક્ષ કહો તો સ્વરૂપપ્રકાશ તો આવૃત છે, અને એવા આવૃતપ્રકાશરૂપ સામાન્ય જ્ઞાનને પણ અધ્યાસહેતુ માનો તો રજ્જુ આદિકથકી નેત્રસંયોગ વિના પણ સર્પાદિક અધ્યાસ થવો જોઈએ;

આમ છે એટલે આવૃતપ્રકાશરૂપ સામાન્ય જ્ઞાન પણ અધ્યાસનો હેતુ નથી. આ પ્રકારે જોતાં ઘટાદિક અધ્યાસની પૂર્વે સામાન્ય જ્ઞાનનો અભાવ છે, અને તેથી અધ્યાસમાત્રમાં સામાન્ય જ્ઞાનની કારણતાનો પણ અભાવ છે; એટલે અધ્યાસરૂપ કાર્યની અનુપપત્તિ થવાના સંભવથી સામાન્ય-જ્ઞાનરૂપ ઇદમાકારવૃત્તિકલ્પના થઈ શકતી નથી.

પુનઃ ધર્મીજ્ઞાનવાદી જો એમ કહે, કે સકળ અધ્યાસને વિષે અનાવૃત પ્રકાશરૂપ સામાન્ય જ્ઞાનને હેતુ કહો તો ઘટાદિક અધ્યાસને વિષે વ્યભિચારકથન સંભવે. અધ્યાસમાત્રને વિષે આવૃત કે અનાવૃત એવો પ્રકાશમાત્ર જ હેતુ છે, પ્રાતિભાસિક અધ્યાસમાં તો અનાવૃત પ્રકાશ હેતુ છે. ઉપાધ્યાયના મતમાં સર્પાદિક અધ્યાસનો હેતુ ઇંદ્રિયસંયોગને માન્યો છે અને ઘટાદિક અધ્યાસનો હેતુ ઇંદ્રિયસંયોગને માન્યો નથી, તથા સંભવતો નથી; એટલે ઇંદ્રિયસંયોગના અભાવકાળને વિષે સર્પાદિક અધ્યાસ થતો નથી; ઘટાદિક અધ્યાસ ઇંદ્રિયસંયોગ વિના થાય છે; આ વ્યવસ્થા જેમ સંભવે છે તેમ અમારા મતમાં પણ પ્રાતિભાસિક જે સર્પાદિક તેના અધ્યાસનો હેતુ અનાવૃત પ્રકાશ છે, એટલે આવરણભંગને અર્થે સર્પાદિક અધ્યાસપૂર્વે ઇદમાકાર સામાન્ય જ્ઞાનરૂપ પ્રમાની અપેક્ષા છે. ઘટાદિક અધ્યાસનો હેતુ સાધારણ પ્રકાશ છે, એટલે અનાવૃત પ્રકાશના સદ્ભાવને લીધે, ઘટાદિક અધ્યાસને વિષે (ઇદમાકાર) વૃત્તિની અપેક્ષા નથી. આમ છે એટલે સામાન્ય જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિના અભાવકાળને વિષે સર્પાદિક અધ્યાસ થાય નહિ, અને ઘટાદિક અધ્યાસવૃત્તિ વિના પણ થાય, એ વ્યવસ્થા સંભવે છે.

ધર્મીજ્ઞાનવાદીનું આ કથન પણ અસંગત છે; કેમ કે પ્રાતિભાસિક અધ્યાસની પૂર્વે ઇંદ્રિયજન્ય પ્રમારૂપ અંતઃકરણવૃત્તિ નિયમે કરીને હોય છે એનો પણ શંખને વિષે પીતતાનો અધ્યાસ થાય ત્યાં તથા કૂપજલને વિષે નીલતાનો અધ્યાસ થાય ત્યાં વ્યભિચાર થાય છે. જુઓ, બ્રહ્મજ્ઞાન વિના જેનો બાધ થાય તે અધ્યાસ પ્રાતિભાસિક છે. શંખને વિષે પીતતા કે કૂપજલને વિષે નીલતા તેનો બાધ બ્રહ્મજ્ઞાન પૂર્વે જ શંખ અને જલની શ્વેતતાના જ્ઞાનથી થઈ જાય છે એટલે એ અધ્યાસ પ્રાતિભાસિક છે. ધર્મીજ્ઞાનવાદી આવે સ્થાને આ પ્રમાણેની પ્રક્રિયા માને છે; પ્રાતિભાસિક અધ્યાસને વિષે અનાવૃત્ત પ્રકાશની કારણતા હોવાનો નિયમ હોવાથી, શંખ અને જળ સાથે નેત્રના સંયોગથી ઉપજેલી ઇદમાકાર અંતઃકરણવૃત્તિથી અભિવ્યક્ત જે શંખાવચ્છિન્ન ચેતન અને જલાવચ્છિન્ન ચેતન તેને વિષે પીતરૂપ તથા નીલરૂપનો અધ્યાસ થાય–

છે. ઉપાધ્યાયના મતમાં તેા શંખ સાથે તથા જલ સાથે નેત્રનેા સંયેાગ થવાથી પીતરૂપ તથા નીલરૂપનેા અધ્યાસ થાય છે, ઇદમાકાર વૃત્તિની અપેક્ષા નથી; એટલે ધર્મીજ્ઞાનવાદીને પૂછવાનું કે ઇદમાકારવૃત્તિનેા વિષય રૂપ વિના કેવળ શંખાદિક દ્રવ્ય છે? અથવા રૂપવિશિષ્ટ શંખ અને રૂપવિશિષ્ટ જળ ઇદમાકારવૃત્તિનેા વિષય છે? પ્રથમ પક્ષ સંભવે નહિ કેમ કે નેત્રજન્યવૃત્તિનેા એવેા સ્વભાવ છે કે રૂપને જ વિષય કરે, તથા રૂપવિશિષ્ટ દ્રવ્યને વિષય કરે, કેવળ દ્રવ્યને નેત્રજન્યવૃત્તિ વિષય કરી શકતી નથી. જો રૂપનેા ત્યાગ કરીને કેવળ દ્રવ્યને એ વૃત્તિ વિષય કરતી હેાય તેા ઘટના ચાક્ષુષજ્ઞાનવાળાને ઘટનાં નીલતાદિકને વિષે સંદેહ થવેા જોઈએ અને રૂપરહિત એવાં પવનાદિદ્રવ્યનું પણ ચાક્ષુષજ્ઞાન થવું જોઈએ. આમ હેાવાથી શંખાદિકના સામાન્યજ્ઞાનરૂપ કેવળ દ્રવ્યગેાચર ઇદમાકાર ચાક્ષુષવૃત્તિ સંભવતી નથી. ત્યારે રૂપવિશિષ્ટ શંખગેાચર અને રૂપવિશિષ્ટ જલગેાચર વૃત્તિ કહે તેા પુનઃ એવું પૂછવાનુ છે કે, શુક્લરૂપવિશિષ્ટ શંખ અને શુક્લરૂપ વિશિષ્ટ જળ તેને એ વૃત્તિ વિષય કરે છે? કે અધ્યસ્તરૂપવિશિષ્ટ શંખ અને અધ્યસ્તરૂપવિશિષ્ટ જલને વિષય કરે છે? જો પ્રથમ પક્ષ કહેા તેા શુક્લ રૂપને વિષય કરતી એવી ઇદમાકારવૃત્તિના ઉત્તરકાળને વિષે પૂર્વવૃત્તિનેા વિરેાધી એવેા પીતભ્રમ અને નીલભ્રમ થઈ શકશે નહિ. આમ હેાવાથી પીતભ્રમ અને નીલભ્રમની પૂર્વે શુક્લરૂપવિશિષ્ટ એવા શંખ અને જલનું ઇદમાકાર જ્ઞાન સંભવતું નથી. ત્યારે ઇદમાકારવૃત્તિને અધ્યસ્તરૂપ વિશિષ્ટગેાચર માનેા તેા શંખને વિષે અધ્યસ્ત પીતરૂપ છે અને જલને વિષે અધ્યસ્ત નીલરૂપ છે; ને તદ્વિશિષ્ટ એવાં શંખ જલનું જ્ઞાન ભ્રમ છે, એટલે ભ્રમને જ ભ્રમની હેતુતા કહેવી એ આત્માશ્રય દેાષ છે; જેથી એ પક્ષ સંભવતેા નથી. વળી ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મત પ્રમાણે ઇદમાકારજ્ઞાન પ્રમારૂપે જ અધ્યાસનેા હેતુ છે એમ માનેલું છે અને ભ્રમત્વ તેા અધ્યસ્તરૂપવિશિષ્ટના જ્ઞાનનું માનેલું છે, ત્યારે પ્રમારૂપ ધર્મીજ્ઞાન અધ્યાસહેતુ થાય છે એ કથન સંભવશે નહિ. આ રીતે વિચારતાં શંખને વિષે પીતતાભ્રમ તથા જલને વિષે નીલતાભ્રમ તેની પૂર્વે અધિષ્ઠાનનું સામાન્યજ્ઞાન સંભવતું નથી. અધિષ્ઠાન અને ઇંદ્રિયના સંયેાગનેા તેા સર્વથા સંભવ જ છે એટલે સામાન્યજ્ઞાનનેા વ્યભિચાર છે અને ઇંદ્રિયસંયેાગનેા અવ્યભિચાર છે જેથી અધ્યાસહેતુ ઇંદ્રિય અને અધિષ્ઠાનનેા સંયેાગ છે એ મત જ વાસ્તવિક છે. આવેા ઉપાધ્યાયનેા મત છે.

૧૨૧ : ધર્મીજ્ઞાનવાદી પ્રાચીન આચાર્યનો મત

પ્રાચીન આચાર્ય ધર્મીજ્ઞાનવાદી છે, ને ધર્મીજ્ઞાનનો શંખપીતાદિક અધ્યાસમાં જે વ્યભિચાર કહ્યો તેનું તેઓ આ પ્રમાણે સમાધાન કરે છેઃ અધ્યાસમાત્રને વિષે સામાન્ય જ્ઞાન હેતુ નથી, પરંતુ અધ્યાસવિશેષને વિષે સાદૃશ્યજ્ઞાનત્વરૂપે કરીને સામાન્ય જ્ઞાનની કારણતા બતાવવાને અધ્યાસના ભેદ માનેલા છે. પ્રાતિભાસિક અધ્યાસ બે પ્રકારનો થાય છે, એક ધર્મીના વિશેષજ્ઞાનથી પ્રતિબધ્ય છે, બીજો ધર્મીના વિશેષજ્ઞાનથી અપ્રતિબધ્ય છે. (શુક્તિને વિષે રજતનો ભ્રમ થાય છે ત્યાં) નીલપૃષ્ઠતા, ત્રિકોણતા ઇત્યાદિ વિશેષધર્મનું જ્ઞાન થતાં રજતાધ્યાસ થતો નથી, એટલે રજતાધ્યાસ આ વિશેષજ્ઞાનથી પ્રતિબધ્ય છે. સર્પાદિક અધ્યાસ પણ એવો જ જાણવો. શ્વેતતારૂપ વિશેષધર્મનું જ્ઞાન થયા છતાં પણ શંખને વિષે પીતતાધ્યાસ તથા જળને વિષે નીલતાધ્યાસ થાય છે. એટલે એ અધ્યાસ વિશેષજ્ઞાનથી અપ્રતિબધ્ય છે એમ જ રૂપરાહિત્યરૂપ વિશેષધર્મનું જ્ઞાન છતાં પણ આકાશને વિષે જે નીલતાધ્યાસ તે વિશેષજ્ઞાનથી અપ્રતિબધ્ય છે; શર્કરાને વિષે કટુતાનો અધ્યાસ તે પણ વિશેષજ્ઞાનથી અપ્રતિબધ્ય છે; કારણ કે આકાશ નીલરૂપ છે તથા શર્કરા મધુર છે એ નિશ્ચયવાળાને પણ આકાશને વિષે નીલતાનો તથા પિત્તદોષથી શર્કરાને વિષે કટુતાનો અધ્યાસ થાય છે. આ પ્રકારે અધ્યાસ દ્વિવિધ છે. એમાંનો જે બીજા પ્રકારનો અધ્યાસ તે તો અધિષ્ઠાન અને અધ્યસ્તના સાદૃશ્ય જ્ઞાન વિના જ થાય છે; કેમ કે અધિષ્ઠાન અને અધ્યસ્તમાં વિરોધી ધર્મ છે, એટલે ત્યાં સાદૃશ્યનો સંભવ જ નથી. વળી પરસ્પર વૈધર્મ્યજ્ઞાન છતાં પણ અધ્યાસ થાય છે. એટલે ભ્રમરૂપ સાદૃશ્યજ્ઞાન પણ એ અધ્યાસનો હેતુ નથી. પરંતુ પ્રથમ પ્રકારના જે અધ્યાસનો વિશેષજ્ઞાનથી પ્રતિબંધ થાય છે તેવા સર્પરજતાદિક અધ્યાસમાં તો અધિષ્ઠાન અધ્યસ્તના સાદૃશ્યનું જ્ઞાન હેતુ છે, વિશેષજ્ઞાનથી પ્રતિબધ્ય અધ્યાસને પણ સાદૃશ્ય જ્ઞાનજન્ય ન માનીએ અને દુષ્ટ ઇંદ્રિયસંયોગજન્ય જ માનીએ તો શુક્તિને વિષે રજતના અધ્યાસની પેઠે દુષ્ટ નેત્રના સંસર્ગથી અંગારાને વિષે પણ રજતાધ્યાસ થવો જોઈએ; રજ્જુને વિષે પણ સર્પાધ્યાસની પેઠે ઘટને વિષે પણ સર્પાધ્યાસ થવો જોઈએ. આમ જોતાં વિશેષજ્ઞાનથી જેનો પ્રતિબંધ થાય એવા પ્રાતિભાસિક અધ્યાસને વિષે સાદૃશ્ય જ્ઞાન હેતુ છે, અને સાદૃશ્ય જ્ઞાન પણ સામાન્યજ્ઞાનરૂપ ધર્મીજ્ઞાન

જ છે. શુક્તિ અને રજત વચ્ચે ચાકચિક્યરૂપ સાદૃશ્ય છે, રજ્જુ અને સર્પ વચ્ચે ભૂમિસંબંધ દીર્ઘત્વ એ સાદૃશ્ય છે, પુરુષ અને સ્થાણુ વચ્ચે ઉચ્ચત્વ એ સાદૃશ્ય છે, એમ અધિષ્ઠાન અને અધ્યસ્તનો સમાનધર્મ તે જ સાદૃશ્ય છે. તે સાદૃશ્ય જ્ઞાનને સામાન્ય જ્ઞાન અને ધર્મીજ્ઞાન કહેવું સંભવે છે, ત્યારે વિશેષ જ્ઞાનથી પ્રતિબધ્ય જે પ્રાતિભાસિક તેનો હેતુ સાદૃશ્યજ્ઞાનરૂપ ધર્મીજ્ઞાન જ છે; દુષ્ટ ઇંદ્રિયસંયોગનો સાદૃશ્યજ્ઞાન દ્વારા આ અધ્યાસમાં ઉપયોગ છે.

૧૨૨ : ઉક્ત મતનાં ઉપાધ્યાયનાં શંકા—સમાધાન

ઉપાધ્યાયના અનુયાયી આ ઉપર આવો આક્ષેપ કરે છે: પ્રમાતૃદોષ, પ્રમાણદોષ, પ્રમેયદોષ એ થકી ધર્મીજ્ઞાનપ્રતિબધ્ય અધ્યાસ થાય છે. સાદૃશ્યજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસનો હેતુ કહો તો પ્રમાતાને ધર્મજ્ઞાન હોય છે એટલે પ્રમાતૃદોષથી અધ્યાસનો હેતુ સિદ્ધ થાય છે અને સાદૃશ્યને અધ્યાસહેતુ કહો તો વિષયદોષથી અધ્યાસહેતુની સિદ્ધિ થાય છે. જેમ પ્રમાતૃદોષરૂપ સાદૃશ્ય જ્ઞાનને અધ્યાસહેતુ કહેતાં અંગારને વિષે રૌપ્યાધ્યાસની જે આપત્તિ તેનો પરિહાર થાય છે, તેમ વિષયદોષરૂપ સાદૃશ્યને અધ્યાસહેતુ માનતાં પણ ઉક્ત આપત્તિનો પરિહાર થાય છે. આમ છે ત્યારે સાદૃશ્યજ્ઞાનરૂપ ધર્મીજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસનો હેતુ માનવો એ નિષ્ફળ છે.

ઉપાધ્યાનુસારી આવું કહે તો ધર્મીજ્ઞાનવાદી તેનું આ પ્રકારે સમાધાન કરે છે: દૂર દેશથી સમુદ્રના જળને વિષે નીલશિલાનો ભ્રમ થાય તે પણ વિશેષજ્ઞાનથી પ્રતિબધ્ય અધ્યાસ છે; કેમ કે જળને વિષે શુક્લ રૂપ તથા જળના જ્ઞાનથી નીલશિલાભ્રમનો પ્રતિબંધ થાય છે. વળી જળને વિષે નીલશિલાનું સાદૃશ્ય પણ નથી, સમુદ્રજળને વિષે નીલરૂપનો ભ્રમ થઈને નીલશિલાનો ભ્રમ થાય છે. એ સ્થાને નીલરૂપનું જ્ઞાન તે જ ભ્રમરૂપ સાદૃશ્ય જ્ઞાન છે, આમ ભ્રમ અને પ્રમા ઉભયસાધારણ સાદૃશ્યજ્ઞાન જ ઉક્ત અધ્યાસના હેતુ છે, સ્વરૂપઘટકી સાદૃશ્ય હેતુ નથી.

વળી ઉપાધ્યાનુસારી એમ કહે કે, અંગાર આદિને વિષે રજતાદિ અધ્યાસની આપત્તિના પરિહારને અર્થે સાદૃશ્યજ્ઞાનની સામગ્રીને ઉક્ત અધ્યાસની કારણતા માની છે, અધિષ્ઠાન અને અધ્યસ્ત વચ્ચે સમાનધર્મરૂપ જે સાદૃશ્ય તેની સાથે ઇંદ્રિયનો સ્વસંયુક્તતાદાત્મ્યરૂપ સંબંધ તે જ સાદૃશ્યજ્ઞાનની સામગ્રી છે; સમુદ્રજળને વિષે નીલ શિલાના

અધ્યાસનો હેતુ ભ્રમસ્વરૂપ સાદૃશ્યજ્ઞાન છે, તેની સામગ્રી દોષવાળા નેત્રનો જળ સાથેનો સંયોગ તે છે; આમ જે સાદૃશ્યજ્ઞાનની સામગ્રી તે જ ઉક્ત અધ્યાસનો હેતુ છે. સાદૃશ્યજ્ઞાનને અધ્યાસહેતુ માનીએ તોપણ સાદૃશ્યજ્ઞાનને વિષે ઇંદ્રિયસંબંધની કારણતા અવશ્ય માનવી જોઈશે આમ હોવાથી સાદૃશ્યજ્ઞાનના કારણને જ અધ્યાસનું કારણ કહેવું ઉચિત છે; અને ઉભયમાં સાદૃશ્યજ્ઞાનનો અંગીકાર નિષ્ફળ છે. શંખપીતાદિક અધ્યાસને વિષે ઇંદ્રિયસંબંધને જ કારણતા છે ને તે સ્થાને તો સાદૃશ્યજ્ઞાન સંભવતું નથી, એટલે જ્યાં સાદૃશ્યજ્ઞાનની અપેક્ષા છે ત્યાં પણ સાદૃશ્યજ્ઞાનની સામગ્રી જ અધ્યાસની કારણ છે, સાદૃશ્ય જ્ઞાન કારણ નથી. સાદૃશ્યજ્ઞાનની સામગ્રીને અધ્યાસની કારણતા માનવી એમાં, સકળ અધ્યાસને વિષે એક ઇંદ્રિયસંયોગની જ કારણતા સિદ્ધ થાય છે એ લાઘવ છે. સાદૃશ્યજ્ઞાનની કારણતા માનતાં વિરૂપ અધ્યાસને વિષે ઇંદ્રિયસંયોગની હેતુતા માનવી અને સદૃશ અધ્યાસને વિષે સાદૃશ્ય જ્ઞાનની હેતુતા માનવી એમાં અધ્યાસના કારણદ્વયની કલ્પના કરવી એ ગૌરવ છે. એટલે જ્યાં સાદૃશ્યજ્ઞાનને હેતુ કહો ત્યાં પણ સાદૃશ્યજ્ઞાનના સામગ્રીરૂપ ઇંદ્રિયસંબંધ જ અધ્યાસનો હેતુ છે.

આવી ઉપાધ્યાયની શંકાનું સમાધાન ધર્મીજ્ઞાનવાદી આ પ્રકારે કરે છે: ઇંદ્રિયસંબંધથી જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ દીઠી છે એટલે રજતાદિક વિષયની ઉત્પત્તિ ઇંદ્રિયસંબંધથી સંભવે નહિ; અને સાદૃશ્યજ્ઞાનને અધ્યાસહેતુ માનતાં કારણદ્વયકલ્પનાથી ગૌરવ આવશે એ કહેવું અસંગત છે. ધર્મીજ્ઞાનવાદીને કારણદ્વયની કલ્પના કરવામાં જેમ દ્વિત્વ સંખ્યાની કલ્પના છે તેમ જ ઉપાધ્યાયના મતમાં પણ સાદૃશ્યજ્ઞાનની સામગ્રીને અધ્યાસનું કારણ કલ્પતાં કારણતું અધિક શરીર કલ્પવું જ પડે છે; (કેમ કે) સાદૃશ્યજ્ઞાનસામગ્રીના સ્વરૂપમાં અંતર્ભૂત સાદૃશ્યજ્ઞાન છે, ત્યારે ઉપાધ્યાયના મતમાં અધિક શરીરવતી એવી સાદૃશ્યજ્ઞાનસામગ્રી તેને અધ્યાસહેતુ માનવી જોઈએ. આ રીતે લાઘવ–ગૌરવ તો ઉભય મતમાં સમાન છે; ને વળી જ્ઞાનની સામગ્રીથી વિષયની ઉત્પત્તિના અસંભવરૂપ યુક્તિવિરોધ એ અધિક દોષ છે, માટે સાદૃશ્યજ્ઞાન જ ઉક્ત અધ્યાસનો હેતુ છે. સાદૃશ્યજ્ઞાનની સામગ્રી હેતુ નથી.

આ પ્રકારે ધર્મીજ્ઞાનવાદી સાદશ્યજ્ઞાનતત્ત્વરૂપે કરીને સામાન્યજ્ઞાનને, વિશેષજ્ઞાનપ્રતિબધ્ય અધ્યાસને વિષે, કારણ કહે તેા તેનું સમાધાન ઉપાધ્યાયના મતમા આ પ્રકારે છે:

વિરૂપને વિષે પણ અધ્યાસ થાય છે એટલે સકળ અધ્યાસને વિષે સાદશ્યજ્ઞાનની કારણુતા સંભવતી નથી; પણ અંગારાદિકને વિષે રૌપ્યાદિક અધ્યાસના પરિહારને વાસ્તે વિશેષજ્ઞાનપ્રતિબધ્ય અધ્યાસને વિષે જ સાદશ્યજ્ઞાનની હેતુતા માનવી રહે છે. પરંતુ ત્યા પણ રૌપ્યાદિક અધ્યાસમા જેમ નીલપૃષ્ઠત્રિકોણત્વાદિક વિશેષધર્મનું જ્ઞાન અધ્યાસનું પ્રતિબંધક છે, તેમ જ વિશેષધર્મજ્ઞાનની સામગ્રી પણ અધ્યાસની પ્રતિબંધક હેાવાથી અંગારાદિકને વિષે રૌપ્યાદિક અધ્યાસની આપત્તિ સંભવતી નથી. આમ છે એટલે સાદશ્યજ્ઞાનને અધ્યાસની હેતુતા માનવી નિષ્ફળ છે જુઓ, જે પદાર્થનુ જ્ઞાન જેને વિષે પ્રતિબંધક હેાય, તે પદાર્થના જ્ઞાનની સામગ્રી પણ તેની પ્રતિબંધક થાય છે એવેા નિયમ છે. પર્વત ઉપર અગ્નિની અનુમિતિનુ પ્રતિબંધક વહ્નયભાવ જ્ઞાન છે, અને તેની સામગ્રી વહ્નયભાવવ્યાપ્ય જે હેાય તેનું જ્ઞાન છે એ છે, કેમ કે વ્યાપ્યના જ્ઞાનથી વ્યાપકનુ જ્ઞાન થાય છે. જેમ કે વહ્નિવ્યાપ્ય ધૂમ છે તેના જ્ઞાનથી વ્યાપક જે વહ્નિ તેનુ જ્ઞાન થાય છે, તેમ વહ્નયભાવના વ્યાપ્ય જલાદિક છે. તેના જ્ઞાનથી વહ્નયભાવનું જ્ઞાન થાય છે. આમ છે એટલે વહ્નયભાવના જ્ઞાનની સામગ્રી વહ્નયભાવના વ્યાપ્યનું જ્ઞાન છે તે છે. વહ્નિની અનુમિતિનુ પ્રતિબંધક વહ્નયભાવજ્ઞાન છે, એ વહ્નયભાવના જ્ઞાનની સામગ્રી જે વહ્નયભાવના વ્યાપ્યનું જ્ઞાન તે પણ વહ્નિઅનુમિતિની પ્રતિબંધક છે. આ રીતે પ્રતિબંધકજ્ઞાનની સામગ્રી પણ પ્રતિબંધક થાય છે. પ્રતિબંધકની સામગ્રીને પ્રતિબંધક કહીએ તેા દાહનેા પ્રતિબંધક જે મણિ તેની સામગ્રીને વિષે દાહની પ્રતિબંધકતાનેા વ્યભિચાર થશે, પણ પ્રતિબંધકજ્ઞાનની સામગ્રીને પ્રતિબંધકતા માનવામાં વ્યભિચાર નથી. આ પ્રમાણે અધ્યાસનુ પ્રતિબંધક જે વિશેષજ્ઞાન તેની સામગ્રી પણ અધ્યાસની પ્રતિબંધક છે. શુક્તિને વિષે રજતાધ્યાસનું પ્રતિબંધક નીલતારૂપ વિશેષધર્મનુ જ્ઞાન છે, ને તે જ્ઞાનની સામગ્રી નીલભાગવ્યાપી જે નેત્રસંયેાગ તે છે, એટલે તે પણ રજતાધ્યાસનેા પ્રતિબંધક છે; કેમ કે નીલભાગને વિષે શુક્તિ સાથે નેત્રનેા સંયેાગ થતા શુક્તિજ્ઞાન જ થાય છે, રજતભ્રમ થતેા નથી. શુક્તિના નીલ

ભાગથી ભિન્ન ભાગ જે ચાકચિક્યદેશ તેની સાથે નેત્રનો સંયોગ થતાં રજતભ્રમ થાય છે. આ રીતે નીલરૂપવાળા ધર્મીનું જ્ઞાન રજતાધ્યાસનું પ્રતિબંધક છે. અને નીલરૂપનો જે આશ્રય (શુક્તિ) તેની સાથે નેત્રનો સંયોગસંબંધ તેમ જ નીલરૂપ સાથે નેત્રનો સંયુક્તતાદાત્મ્યસંબંધ એ પ્રતિબંધકજ્ઞાનની સામગ્રી છે. ને તે પણ રજતાધ્યાસની પ્રતિબંધક છે. અંગારા સાથે નેત્રનો સંબંધ થાય ત્યારે તે નીલરૂપ વિશિષ્ટથી જ થાય છે, માટે અંગારા સાથે નેત્રનો સંયોગ અને તેના નીલરૂપ સાથે નેત્રનો સંયુક્તતાદાત્મ્યસંબંધ એવી પ્રતિબંધકજ્ઞાનની સામગ્રી હોવાથી અંગારાને વિષે રજતાધ્યાસની પ્રાપ્તિ જ નથી; એટલે એવા અધ્યાસના પરિહારને અર્થે સાદૃશ્યજ્ઞાનને અધ્યાસની હેતુતા માનવી નિષ્ફળ છે.

૧૨૪ : ધર્મીજ્ઞાનવાદીનો પ્રત્યુત્તર અને તેનું પુનઃ સમાધાન

ધર્મીજ્ઞાનવાદી ઉપાધ્યાયના મતમાં એવો દોષ કહે કે, પુંડરીકાકારે કાતરી કાઢેલા પટને વિષે પુંડરીકભ્રમ થાય છે, વિસ્તૃત પટને વિષે પુંડરીક ભ્રમ થતો નથી, માટે સાદૃશ્ય જ્ઞાન અધ્યાસહેતુ છે; તો તેનું સમાધાન પણ અધ્યાસપ્રતિબંધક વિશેષજ્ઞાનની સામગ્રીને અધ્યાસપ્રતિબંધક માનવાથી થઈ રહે છે.

જુઓ, વિસ્તારવિશિષ્ટ પટ સાથે નેત્રનો સંબંધ તે પટના વિશેષજ્ઞાનની સામગ્રી છે; જ્યાં વિસ્તૃત પટ સાથે નેત્રનો સંબંધ થાય ત્યાં પુંડરીક અધ્યાસ થતો નથી, જ્યાં પુંડરીકાકારપટ સાથે નેત્રનો સંબંધ થાય ત્યાં પટના વિશેષજ્ઞાનની સામગ્રીનો અભાવ હોવાથી પુંડરીકાધ્યાસ થાય છે.

જ્યાં સમુદ્રજલના સમુદાયને વિષે નીલ શિલાતલનો અધ્યાસ થાય ત્યાં વિશેષજ્ઞાનની સામગ્રી છે, કેમ કે નેત્રસંયુક્તતાદાત્મ્યસંબદ્ધ શુક્લગુણસ્વરૂપ વિશેષજ્ઞાનનો હેતુ છે; તેમ જ ચાક્ષુષજ્ઞાનનો હેતુ જળ સાથે આલોકનો સંયોગ એ પણ છે; એમ જ જલરાશિત્વરૂપ વિશેષના વ્યંજક જે તરંગાદિક તેમનું પ્રત્યક્ષ પણ થાય છે. આ પ્રકારે સમુદ્રના જલસમુદાયના વિશેષજ્ઞાનની સામગ્રીમાં ત્રણે પદાર્થ છે: ૧ શુક્લ રૂપ સાથે નેત્રસંયુક્તતાદાત્મ્ય, ૨ આલોકસંયોગ, ૩ જલરાશિત્વનું વ્યંજક તરંગાદિક પ્રત્યક્ષ. આ ત્રણે છતાં પણ સમુદ્રના જળને વિષે [illegible] શિલાતલનો ભ્રમ થાય છે, એટલે વિશેષદર્શનની (વિશેષ[illegible] જે સામગ્રી તે પણ અધ્યાસની પ્રતિબંધક થાય છે એમ [illegible]

કહેવામાં વ્યભિચારદોષ આવે છે.

પરંતુ પ્રતિબંધકરહિત એવી જે વિશેષદર્શનની સામગ્રી તે અધ્યાસની પ્રતિબંધક છે, પ્રતિબંધક સહિત જે વિશેષદર્શનસામગ્રી તે અધ્યાસની પ્રતિબંધક નથી. જ્યાં સમુદ્રના જળસમુદાયને વિષે નીલશિલાતલનો અધ્યાસ થાય છે ત્યાં નીલરૂપનો ભ્રમ થઈને નીલશિલાનો અધ્યાસ થાય છે; નીલરૂપનું ભ્રમજ્ઞાન થવાથી જળને વિષે શુક્લ રૂપનું જ્ઞાન થતું નથી, એટલે જળનો વિશેષધર્મ જે શુક્લરૂપ તેના જ્ઞાનનો પ્રતિબંધક નીલરૂપ ભ્રમ છે. એમ જ દૂરતાને લીધે જલરાશિત્વવ્યંજક તરંગાદિક તેનું પણ પ્રત્યક્ષ થતું નથી, એટલે જલરાશિત્વરૂપ વિશેષજ્ઞાનનો પ્રતિબંધક દૂરત્વ દોષ છે. આ પ્રમાણે પ્રતિબંધ સહિત વિશેષજ્ઞાનસામગ્રી છે; અને અધ્યાસપ્રતિબંધક એવી જે વિશેષજ્ઞાનસામગ્રી તે તો પ્રતિબંધકરહિત હોવી જોઈએ, એટલે સમુદ્રજળને વિષે નીલ શિલાતલનો અધ્યાસ થાય છે એનો પ્રતિબંધ થતો નથી, એ વિષયમાં અધિક કેટલુંક કહીએ ?

કારણથી સ્વકાર્યની ઉત્પત્તિ થાય છે, તે પ્રતિબંધકરહિત કારણથી જ થાય છે. પ્રતિબંધક હોય તો કોઈ પણ કારણથી સ્વકાર્યની ઉત્પત્તિ થતી નથી, એટલા જ માટે પ્રતિબંધકાભાવને કાર્યમાત્રમાં સાધારણ કારણ માનવામાં આવે છે. આમ નિયમ છે એટલે પ્રતિબંધક હોય તો નેત્રસંયોગાદિક સર્વ અસાધારણ કારણ તે વિદ્યમાન હોવા છતાં પણ વિશેષજ્ઞાનની સામગ્રી બનતી નથી. કારણનાં જે સહકારી તે સામગ્રી કહેવાય છે; જ્યાં અનેક કારણ હોય, એક જ ન હોય, ત્યાં સામગ્રી હોતી નથી. આ રીતે જળને વિષે જે નીલતાભ્રમ તે શુક્લ રૂપના જ્ઞાનનો પ્રતિબંધક છે અને દૂરત્વ દોષ તે જલરાશિત્વજ્ઞાનનો પ્રતિબંધક છે; એમ પ્રતિબંધકાભાવ સહિત વિશેષજ્ઞાનસામગ્રી ન હોવાથી જળને વિષે નીલ શિલાતલનો ભ્રમ સંભવે છે.

આ ઠેકાણે તાત્પર્ય આ પ્રમાણે છે. સમીપસ્થ પુરુષને આલોકવાળા દેશ સાથે નેત્રસંયોગ થતાં પણ જળને વિષે નીલરૂપનો ભ્રમ થાય છે; એટલે જળને વિષે નીલરૂપના ભ્રમનો વિશેષ જ્ઞાનથી કે તેની સામગ્રીથી પ્રતિબંધ થતો નથી; એમ વિશેષજ્ઞાનથી અપ્રતિબધ્ય હોવાને લીધે, જળના શુક્લ રૂપ સાથે નેત્રનો સંયુક્તતાદાત્મ્યસંબંધ હોવા છતાં પણ જળને વિષે નીલરૂપનો ભ્રમ સંભવે છે. ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમાં ઉક્ત ભ્રમ તે જ સામાન્ય જ્ઞાનત્વરૂપે કરીને સમુદ્રજળને વિષે

નીલ શિલાતલના અધ્યાસનો હેતુ છે; ઉપાધ્યાયના મતમાં દોષત્વરૂપે કરીને વિશેષજ્ઞાનનો પ્રતિબંધક છે, અથવા પ્રતિબંધકાભાવરહિત વિશેષજ્ઞાનસામગ્રીનો અભાવ સંપાદન કરીને શિલાતલાધ્યાસનો હેતુ છે. આ પ્રકારે ઉપાધ્યાયના મતમાં સામાન્યજ્ઞાનરૂપ ધર્મીજ્ઞાનને અધ્યાસની કારણતા નથી; તથાપિ અંગારાદિકને વિષે રૌપ્ય અધ્યાસાદિકનો અભાવ સંભવે છે, એટલે અધ્યાસને વિષે ધર્મીજ્ઞાનનું કાર્યત્વ જણાતું નથી, તેથી કાર્યાનુપપત્તિને લીધે ધર્મીજ્ઞાનરૂપ ઇદમાકાર પ્રમાવૃત્તિની જે કલ્પના કરવી તે સંભવતી નથી. આ રીતે અનુભવાનુસાર વિચારતાં કે કાર્યાનુપપત્તિ જોતાં ઇદમાકારવૃત્તિ કલ્પવાનો જે વિવેક છે તે વ્યર્થ ઠરાવ્યો છે.

૧૨૫ : ધર્મીજ્ઞાનવાદીની શંકા અને સમાધાન

તથાપિ ધર્મીજ્ઞાનવાદી એમ કહે કે, વિષય સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ તે જ અંતઃકરણની વિષયાકાર વૃત્તિનો હેતુ છે; શુક્તિ આદિક વિષય સાથે નેત્રનો સંયોગ થતાં ઇદમાકારવૃત્તિ કેમ નહિ થાય? કદાચિત્ અવધાન અન્યત્ર હોય તો વિષય સાથે ઇંદ્રિયનો સંયોગ થતાં પણ તે વિષયના જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિ થાય નહિ, પણ અન્યત્ર વ્યાસંગ રહિતને તો વિષય સાથે ઇંદ્રિયનો સંયોગ થતાં તે વિષયાકારવૃત્તિ અવશ્ય થશે. આમ છે એટલે અન્યત્ર વ્યાસંગરૂપ–પ્રતિબંધકાભાવ સહિત નેત્રસંયોગથી રજ્જુશુક્તિ આદિકને વિષય કરતી એવી અંતઃકરણની ઇદમાકારવૃત્તિ થવી જ જોઈએ. આ વૃત્તિ નેત્રાદિપ્રમાણજન્ય હોવાથી તથા શુક્તિ આદિકની અબાધિત જે ઇદંતા તદ્ગોચર હોવાથી પ્રમારૂપ જ થાય છે. આ રીતે કારણના સદ્ભાવને લીધે ઇદમાકારપ્રમાની કલ્પના કરી શકાય છે.

આ ઉપર ઉપાધ્યાય સમાધાન કરે છે કે, નેત્રસંયોગાદિકથી ઇદમાકારવૃત્તિ થાય છે તથાપિ તે દોષ સહિત નેત્રથી ઉત્પન્ન થાય છે, અને 'ઇદંરજત' એ પ્રકારે સ્વકાળને વિષે ઉત્પન્ન થયેલા મિથ્યા રજતને વિષય કરતી ઉત્પન્ન થાય છે; એટલે એ વૃત્તિ ભ્રમરૂપ છે, પ્રમા નથી. ઉપાધ્યાય આ પ્રકારે જે સમાધાન કરે છે તેનું તાત્પર્ય આ પ્રમાણે છે. દોષ સહિત એવી ઇંદ્રિયના સંબંધથી, વિષયચેતનનિષ્ઠ જે અવિદ્યા, તેને વિષે કાર્યની અભિમુક્તતારૂપ ક્ષોભ પેદા થાય છે, ને તેમાંથી સર્પરજતાદિ અવિદ્યાપરિણામો ઊપજે છે; અર્થાત્ નેત્રસંયોગ પછી

ઉત્તર ક્ષણને વિષે અવિદ્યાનો ક્ષોભ થાય છે, અને ક્ષોભ પછીના ઉત્તર ક્ષણને વિષે અવિદ્યાનો સર્પરજતાદિ પરિણામ થાય છે જે ક્ષણે અવિદ્યાના સર્પરજતાદિ પરિણામ થાય છે તે જ ક્ષણે તે સર્પરજતાદિકને વિષય કરવાવાળુ, 'આ રજત' એવુ, અતઃકરણની વૃત્તિરૂપ જ્ઞાન થાય છે જે દુષ્ટનેત્રસયેાગથી અવિદ્યાને વિષે ક્ષોભ દ્વારા સર્પરજતાદિકની ઉત્પત્તિ થાય છે, તે જ સયેાગથી અતઃકરણના પરિણામરૂપ વૃત્તિજ્ઞાનની પણ ઉત્પત્તિ થાય છે

ઇંદ્રિયસયેાગથી અવ્યવહિત એવા ઉત્તરક્ષણને વિષે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ મનાય છે, અને સર્પરજતાદિકની ઉત્પત્તિ તેા નેત્રસયેાગ પછી એક ક્ષણનુ વ્યવધાન થઈને થાય છે એમ બતાવી, કેમ કે વચમા અવિદ્યાનો ક્ષેાભ કહ્યો, એટલે વાસ્તવિક રીતે તેા અવિદ્યાના ક્ષેાભનો જે ક્ષણ તે ક્ષણે વૃત્તિજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ, એ ક્ષોભ પછીના ઉત્તર ક્ષણને વિષે થનાર જે સર્પરજતાદિક તેના જ્ઞાનકાળે વૃત્તિની ઉત્પત્તિ કહેવી એ વિરુદ્ધ વાર્તા છે આમ કહેા તેા તે વિરોધ નથી ક્ષેાભ કેાનુ નામ છે કે, અવિદ્યા તેની કાર્યાભિમુખ જે અવસ્થા તે ક્ષેાભ છે, જેમ કાર્યને અભિમુખ થઈને અવિદ્યા સ્વકાર્ય જે સર્પરજતાદિ તેને રચે છે તેમ અતઃકરણ પણ નેત્રસયેાગે કરી જ્ઞાનરૂપ કાર્યાભિમુખ થઈ જ્ઞાનને રચે છે આમ હોવાથી અવિદ્યા તેમ જ અતઃકરણ ઉભય સ્વકાર્યાભિમુખ અવસ્થામા આવે તે ક્ષણ અવ્યવહિત અને એકની એક જ છે, એ પછીના ક્ષણમા અવિદ્યાનો સર્પરજતાદિ પરિણામ થાય છે, અને અતઃકરણનો જ્ઞાનરૂપ પરિણામ થાય છે નેત્રસયેાગથી અવ્યવહિત એવા ઉત્તર ક્ષણને વિષે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ કહી તે ક્ષણકાળ તેા અતિસૂક્ષ્મ છે, અર્થાત્ કાર્યાભિમુખ અવસ્થાનો ક્ષણ અને કાર્યની ઉત્પત્તિનો ક્ષણ એ કાળ એક જ છે એમ માનીને એ પ્રમાણે કહેવુ થાય છે આ પ્રકારે જોતા રજ્જુશુક્તિ આદિક સાથે દુષ્ટ ઇંદ્રિયનો સયેાગ થતા અતઃકરણના પરિણામરૂપ જ્ઞાન અને વિષયાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અવિદ્યાના પરિણામ સર્પરજતાદિ તે બેય એક જ કાળે થાય છે, અને તેમનો વિષયવિષયીભાવ છે આ ઉપરથી સ્પષ્ટ છે કે, અતઃકરણના પરિણામરૂપ જે વૃત્તિજ્ઞાન તે પણ દુષ્ટ ઇંદ્રિયસયેાગજન્ય છે, અને મિથ્યાપદાર્થગોચર છે, તેથી ભ્રમ છે, પ્રમા નથી

ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમા અવિદ્યક્ષેાભનો હેતુ સામાન્ય જ્ઞાન છે, એટલે ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમા ઇદમાકાર વૃત્તિના ઉત્તરક્ષણે ક્ષેાભવતી અવિદ્યાના સર્પરજતાદિક પરિણામ થાય છે અને ઉત્પત્તિકાલમાત્ર જે પર્ય

તે પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો વિષય થઈ શકતો નથી. એટલા માટે ઇદમાકાર વૃત્તિના વિષય જે સર્પરજતાદિક તે મિથ્યા પદાર્થ નથી. ઇદમાકાર વૃત્તિના વિષય તો શુક્તિરજ્જવાદિક જ છે તેથી તે વૃત્તિ પ્રમા છે. સર્પરજતાદિકને વિષય કરવાવાળી તો અવિદ્યાના પરિણામરૂપ ભ્રમવૃત્તિ થાય છે. આમ હોવાથી ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમાં ભ્રમવૃત્તિ તે પણ ઇંદ્રિયજન્ય છે નહિ; કેમ કે ભ્રમવૃત્તિનું અધિષ્ઠાન જે ઇદમાકારવૃત્તિ તેની ઉત્પત્તિ દ્વારા, પરંપરાએ કરીને ઇંદ્રિયસંબંધનો ભ્રમવૃત્તિને વિષે ઉપયોગ થાય છે, સાક્ષાત્ ઉપયોગ નથી.

ઉપાધ્યાયના મતમાં સર્પરજતાદિકના ઉપાદાનરૂપ અવિદ્યાને વિષે જે ક્ષોભ થાય છે તેનું નિમિત્ત દુષ્ટ ઇંદ્રિયનો સંયોગ છે. એટલે એકલા એક ઇંદ્રિયસંયોગથી જ અવિદ્યાના પરિણામ સર્પરજતાદિક અને તેને વિષય કરવાવાળી અંતઃકરણના પરિણામરૂપ ઇદમાકાર વૃત્તિ એ ઉભય એક કાળે ઉત્પન્ન થાય છે એમ ઉપાધ્યાયના મતમાં ઇદમાકાર વૃત્તિ ભ્રમરૂપ છે અને સાક્ષાત્ ઇંદ્રિયસંબંધથી ઊપજે છે. ઇંદ્રિયસંબંધથી જે ઇદમાકારવૃત્તિ થાય છે તે સ્વકાળને વિષે જ ઉત્પન્ન એવાં સર્પ-રજતાદિકને વિષય કરતી જ થાય છે, એટલે 'આ સર્પ' 'આ રજત' એ આકારવાળી થાય છે, કેવળ ઇદંપદાર્થગોચર થતી નથી.

૧૨૬ : ઉપાધ્યાયના મતમાં શંકા

ઉપાધ્યાયના મતમાં નીચે પ્રમાણે શંકા થાય છે. જે પદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબધ હોય તે પદાર્થગોચર વૃત્તિ થાય છે એવો નિયમ છે; એક પદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ હોય અને અન્યગોચર વૃત્તિ થાય તો ઘટ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ થતાં પટગોચરવૃત્તિ પણ થવી જોઈએ; વિશેષ શું કહીએ? એક પદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ થતાં સકળ પદાર્થગોચર વૃત્તિની આપત્તિ આવવાથી પુરુષમાત્ર અનાયાસે જ સર્વજ્ઞ થવો જોઈએ. આમ છે એટલે એક પદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયસંબંધ થતાં અન્યપદાર્થગોચરવૃત્તિ સંભવતી નથી; પણ જે પદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ હોય તે પદાર્થગોચર જ વૃત્તિ થાય છે. આવો નિયમ છતાં ઉપાધ્યાયના મતમાં રજ્જુશુક્તિ આદિ સાથે નેત્ર-સંયોગ થતાં ઉત્પન્ન થયેલી વૃત્તિ સર્પરજતાદિગોચર માની તે સંભવે નહિ.

આ શંકાનું સમાધાન સ્વસંબદ્ધ સાથે કે સ્વતાદાત્મ્યવાળા સાથે

ઇંદ્રિયસંબંધ થતાં સ્વગોચરવૃત્તિ થાય છે. સ્વ એટલે વૃત્તિનો વિષય. જે પદાર્થને વિષય કરવાવાળી વૃત્તિ થાય તે પદાર્થ સાથે અથવા તે પદાર્થનું તાદાત્મ્ય જેને વિષે હોય તેવા પદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ જોઈએ. ભ્રમવૃત્તિનાં વિષય સર્પરજતાદિક છે; તે સ્થાને વૃત્તિના વિષય સાથે તો નેત્રનો સંબંધ થયો નથી, પણ સર્પરજતાદિક સાથે તાદાત્મ્યવાળાં રજ્જુશુક્તિ આદિકની સાથે થયો છે. અધ્યસ્તનો અધિષ્ઠાન સાથે તાદાત્મ્યસંબંધ થાય છે, અને સર્પરજતાદિકની અધિષ્ઠાનતાનાં અવચ્છેદક હોવાથી રજ્જુશુક્તિ આદિક પણ સર્પરજતાદિકનાં અધિષ્ઠાન કહેવાય છે, આમ છે એટલે સર્પરજતાદિકના તાદાત્મ્યવાળાં રજ્જુશુક્તિ આદિકના સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલી વૃત્તિનાં સર્પરજતાદિક પણ વિષય થાય છે. ઘટને વિષે તો ઘટનું તાદાત્મ્ય નથી, એટલે ઘટ અને ઇંદ્રિયના સંયોગથી ઉત્પન્ન થયેલી વૃતિ પટગોચર થાય નહિ; એ જ પ્રકારે એક પદાર્થના સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલી વૃત્તિ સકળ પદાર્થગોચર થાય નહિ. બ્રહ્મથી ભિન્ન એવા કોઈ એક પદાર્થ સાથે સકળ પદાર્થનું તાદાત્મ્ય નથી; બ્રહ્મને વિષે સકળ પદાર્થનું તાદાત્મ્ય છે, પરંતુ બ્રહ્મ અસંગ છે, એટલે તેની સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ સંભવતો નથી, એટલે એક પદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયસંબંધ થતાં સર્વજ્ઞતા પ્રાપ્ત થવાની આપત્તિનો સંભવ નથી. ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમાં સર્પરજતાદિજ્ઞેય અને તેમનું જ્ઞાન ઉભય અવિદ્યાના પરિણામ છે, ઉપાધ્યાયના મતમાં સર્પરજતાદિ તો અવિદ્યાના પરિણામ છે, અને તેમનું જ્ઞાન ઉક્ત રીતે અંતઃકરણનું પરિણામ છે. એ અંતઃકરણપરિણામ ઇંદ્રિયસંબંધથી થાય છે, એટલે ઐંદ્રિયક છે. આ પ્રકારે સર્પરજતાદિક સાથે નેત્રસંયોગનો અભાવ છતાં પણ રજ્જુશુક્તિ આદિક સાથે દુષ્ટનેત્રસંયોગ થતાં ચાક્ષુષભ્રમવૃત્તિના વિષય સર્પરજતાદિક થાય છે, એવો ઉપાધ્યાયનો મત છે. 'ચક્ષુથી સર્પને જોઉં છું', ચક્ષુથી રજતને જોઉં છું' એવા અનુવ્યવસાયે કરીને પણ .સર્પરજતાદિગોચર ભ્રમરૂપ ચાક્ષુષવૃત્તિ જ સિદ્ધ થાય છે. રજ્જુશુક્તિઆદિગોચર જે ઇદમાકારપ્રમાવૃત્તિ તેને વિષે અભિવ્યક્ત જે સાક્ષી તદ્‌ગોચરતા સર્પરજતાદિકને છે, એવું ધર્મીજ્ઞાનવાદી માને છે; પણ તેના મતમાં ઉક્ત અનુવ્યવસાયનો વિરોધ છે.

૧૨૭ : અધ્યાસમાં નેત્રના ઉપયોગ વિષે મત

ધર્મીજ્ઞાનવાદી એમ કહે કે, સર્પરજતાદિકનો પ્રકાશ સાક્ષીરૂપ છે, પરંતુ અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી જ એમનો પ્રકાશ થાય છે, એટલે સાક્ષીની અભિવ્યંજક ઇદમાકારવૃત્તિ નેત્રજન્ય હોવાથી પરંપરાએ કરીને સર્પરજતાદિકના સાક્ષીરૂપ પ્રકાશને વિષે પણ નેત્રનો ઉપયોગ છે; ને તેથી સર્પરજતાદિકના જ્ઞાનનો ચાક્ષુષત્વ વ્યવહાર થાય છે; એટલે ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમાં સર્પરજતાદિકને સાક્ષીભાષ્યતા માનતાં પણ ઉક્ત અનુવ્યવસાયનો વિરોધ આવતો નથી–તો એ કહેવું અસંગત છે; કેમ કે ઉક્ત સ્થળે તો નેત્રનો પરંપરાથી ઉપયોગ બતાવીને ચાક્ષુષત્વ વ્યવહારનો નિર્વાહ કહ્યો તથાપિ શંખને વિષે પીતભ્રમ થાય ત્યાં પરંપરાએ કરીને પણ નેત્રનો ઉપયોગ સંભવતો નથી. રૂપ વિના કેવળ શંખને (ગ્રહણ કરવા) વિષે તો નેત્રની યોગ્યતા નથી, એટલે રૂપવિશિષ્ટ શંખના ગ્રહણની યોગ્યતા કહો તો શંખના શુક્લરૂપનું ગ્રહણ થયા પછી પીતતાનો અધ્યાસ થશે નહિ. આ કારણને લીધે અધ્યસ્ત એવું જે પીતરૂપ તદ્વિશિષ્ટ(શંખ)ને વિષે નેત્રની યોગ્યતા માનવી પડશે; જે વાત ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમાં સંભવતી નથી, કેમ કે અધ્યસ્તપદાર્થને વિષે ઐંદ્રિયકત્વ નથી એવો ધર્મીજ્ઞાનવાદીનો મત છે. આ પ્રકારે રૂપ વિનાના કેવળ શંખના જ્ઞાન વિષે તથા રૂપવિશિષ્ટ શંખના જ્ઞાન વિષે નેત્રનો ઉપયોગ સંભવતો નથી. ઉપાધ્યાયના મતમાં તો શંખ સાથે નેત્રનો સંબંધ તે જ પીતરૂપ અધ્યાસનો હેતુ છે, અને તે નેત્રસંબંધ રૂપરહિત કેવળ શંખ સાથે તેમ શુક્લરૂપવિશિષ્ટ શંખ સાથે સંભવે છે.

૧૨૮ : શંખપીતતા વિષે ધર્મીજ્ઞાનવાદી અને ઉપાધ્યાય

આ સ્થાને પણ ધર્મીજ્ઞાનવાદી આ પ્રમાણે કહે છે. જ્યાં શંખને વિષે પીતરૂપનો અધ્યાસ થાય છે, ત્યાં સર્પરજતાદિકની પેઠે પીતતાનો સ્વરૂપે કરી અધ્યાસ નથી; પણ જેમ સ્ફટિકને વિષે જપાકુસુમવૃત્તિ રક્તતાનો સંસર્ગજન્ય અધ્યાસ છે, તેમ નેત્રવૃત્તિ પીત સંબંધી જે પીતતા તેના સંબંધનો શંખને વિષે અધ્યાસ છે. પીતતાના જ્ઞાન વિના તેના સંબંધનો અધ્યાસ સંભવે નહિ, એટલે પીતતાના જ્ઞાનને વિષે નેત્રનો ઉપયોગ હોવાથી શંખપીતના અધ્યાસમાં પણ પરંપરાએ કરીને નેત્રનો ઉપયોગ છે; ને તેથી 'પીત શંખને નેત્રથી જોઉં છું'

અનુવ્યવસાય સંભવે છે. શંખને વિષે પીતરૂપનો સંબંધ અનિર્વચનીય ઊપજે છે, એટલે અન્યથાખ્યાતિવાદની આપત્તિ પણ નથી.

ધર્મીજ્ઞાનવાદી આવું કહે તો તેને આ પ્રમાણે પૂછવાનું છે. શંખને વિષે પીતરૂપના સંસર્ગાધ્યાસનો હેતુ પીતપીતતાનું જ્ઞાન છે, તો તે નયનદેશસ્થ પીતની પીતતાનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે કે શંખદેશને વિષે પીતદ્રવ્ય પ્રાપ્ત થાય છે તેની પીતતાનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે! જો પ્રથમપક્ષ કહો તો નયનદેશસ્થ પીતદ્રવ્ય સાથે, અંજનની પેઠે નેત્રસંયોગનો અભાવ હોવાથી તેનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ તો થનાર નથી, એટલે નયનદેશસ્થ પીતપીતતાગોચર પરોક્ષવૃત્તિ થવી જોઈશે; ત્યારે એવી પરોક્ષવૃત્તિસ્થ સાક્ષીથી શંખની પીતતાનો અપરોક્ષ પ્રકાશ થશે નહિ અથવા કોઈ પણ પ્રકારે કરીને નયનસ્થ પીતપીતતાગોચર ચાક્ષુષવૃત્તિ માનો તો પણ તે વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષી સાથે નયનદેશસ્થ પીતપીતતામાત્રનો સંબંધ છે, શંખ સાથે તથા શંખની સાથે જે પીતતાનો સંબંધ તે સાથે સાક્ષીનો સંબંધ નથી. એટલે શંખનો તથા શંખને વિષે પીતતાના સબંધનો સાક્ષી સાથે સંબંધ ન હોવાથી, પ્રકાશ થવો જોઈએ નહિ. તાત્પર્ય એવું છે કે, જપાકુસુમસંબંધી જે રક્તતા તેના અનિર્વચનીય સંબધની સ્ફટિકને વિષે ઉત્પત્તિ થાય છે ત્યાં તો રક્તતા, સ્ફટિકતા અને રક્તતાનો સંબંધ એ ત્રણે પદાર્થ પ્રત્યક્ષદેશમાં સ્થિત હોવાથી એક વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત જે સાક્ષી તેના વિષય થઈ શકે છે. પણ પીતશંખાધ્યાસમાં તો પીતતા નયનદેશમાં છે, અને પીતતાના સંબંધ સહિત શંખ પ્રત્યક્ષદેશમાં છે, એટલે એક વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી ત્રણેનો પ્રકાશ સંભવતો નથી. ત્યારે નયનદેશસ્થ પીતપીતતાના જ્ઞાનને વિષે નેત્રનો ઉપયોગ છે એ પ્રથમ પક્ષ સંભવતો નથી.

શંખ દેશને વિષે પ્રાપ્ત થયેલા પીતદ્રવ્યની પીતતાનું અપરોક્ષજ્ઞાન નેત્રથી થાય છે, પછી શંખને વિષે પીતતાના અનિર્વચનીય સંબંધની ઉત્પત્તિ થાય છે. કસુંબાના સંબંધી એવા પટને વિષે કસુંબાના રૂપની પ્રતીતિ થાય છે, ત્યાં એક વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી કસુંબો, કસુંબાનું રૂપ અને તત્સંબંધી પટ ત્રણેનો પ્રકાશ થાય છે. સ્ફટિકને વિષે રક્તતાનો ભ્રમ થાય છે, ત્યાં પણ એક વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી સર્વનો પ્રકાશ થાય છે; એમ જ શંખપીતભ્રમને વિષે પણ નયનદેશથી નિઃસૃત પીતપીતતા શંખદેશમાં પ્રાપ્ત થાય છે; અને તેના અનિર્વચનીય સંબંધની શંખને વિષે ઉત્પત્તિ

થાય છે. આવો જે દ્વિતીય પક્ષ છે તે માનો તો ઉક્ત દોષ નહિ આવે, કેમ કે પીતપીતતા અને શંખ એકદેશસ્થ હોવાથી પીતપીતતાગોચર ચાક્ષુષવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી શંખ અને શંખને વિષે પીતતાનો સંસર્ગ તેમનો પ્રકાશ માનવામાં કોઈ બાધક નથી. આ પ્રકારે શંખદેશને વિષે પ્રાપ્ત જે પીત તેની પીતતાના સંસર્ગની શંખને વિષે અનિર્વચનીય ઉત્પત્તિ થાય છે. શંખદેશસ્થ પીતપીતતાનું પ્રત્યક્ષ નેત્રજન્ય થાય છે. એમ શંખને વિષે સંસર્ગાધ્યાસ થાય છે. આ રીતે પરંપરાથી શંખપીતાધ્યાસને વિષે પણ નેત્રનો ઉપયોગ હોવાથી ચાક્ષુષત્વપ્રતીતિ સંભવે છે. આવી જે ધર્મીજ્ઞાનવાદીની ઉક્તિ તે પણ સંભવતી નથી, કેમ કે શંખ દેશને વિષે પીતરૂપવાળા પીતનું નિર્ગમન થયા પછી તેની પીતતા સમજાય છે; એવું હોય તો દ્રષ્ટામાત્રને શંખની પીતતાની પ્રતીતિ તે સમયે થવી જોઈએ (જે થતી નથી).

૧૨૯ : ધર્મીજ્ઞાનવાદીનું સમાધાન અને ઉપાધ્યાયની શંકા

ધર્મીજ્ઞાનવાદી આનું સમાધાન આ પ્રકારે કરે છે. દોષવાળા નેત્રથી પિત્તને નીકળતાં જે પુરુષ દેખે છે તેને જ શંખલિપ્ત પિત્તપીતતાની પ્રતીતિ થાય છે, જેના નેત્રમાં પિત્તદોષ ન હોય તેને પિત્તપદાર્થ નેત્રમાંથી નીકળતો દેખાતો નથી. એટલે તેને શંખને વિષે પિત્તપીતતાની પ્રતીતિ પણ થતી નથી. જે ભૂમિથી ઊડતા પક્ષીની આદ્ય ઊડવાની ક્રિયાને દેખે, તથા મધ્ય ઊડવાની ક્રિયાને દેખે, તેને અતિ ઊંચે પણ પક્ષીની પ્રતીતિ થાય છે, આદ્ય ક્રિયા દેખે નહિ તેને અતિ ઊંચે ઊડતા પક્ષીની પ્રતીતિ થતી નથી, તેમ જેનાં નેત્રથી પિત્ત નીકળે તેને જ નીકળ્યાની પ્રતીતિ હોવાથી શંખ દેશને વિષે પીતતાની પ્રતીતિ થાય છે, અન્યને થતી નથી.

આ દૃષ્ટાંતથી ધર્મીજ્ઞાનવાદી અન્ય પુરુષોને પીતતાની પ્રતીતિની આપત્તિનો પરિહાર કરે તો તે સંભવતો નથી; કેમ કે જેને ઊર્ધ્વદેશગત પક્ષી દેખાતું હોય તે અન્ય પુરુષોને એ રીતનો ઉપદેશ કરે કે, મારા નેત્રની પાસે રાખીને જુઓ, તથા એમ કહેવાની સાથે આંગળીથી બતાવે તો અન્ય પુરુષોને પણ ઊર્ધ્વદેશગત પક્ષીની પ્રતીતિ થાય છે, પણ શંખલિપ્ત પિત્તની પીતતાની પ્રતીતિ કોઈ પણ પ્રકારે અન્યને થઈ શકતી નથી. એટલે દૃષ્ટાંત વિષમ છે, જેથી શંખદેશને વિષે પિત્તનું નિર્ગમન સંભવતું નથી.

પુનઃ ધર્મીજ્ઞાનવાદી સમાધાન કરે છે કે, દોષવાળાં નેત્રથી નીકળેલા

પિત્તની પીતિમાનું અપરોક્ષ દોષવાળાં નેત્રથી જ થાય છે, એટલે અન્ય પુરુષોને શંખ વિષે પીતિમાનો અધ્યાસ થતો નથી. આ રીતે શંખદેશસ્થ પિત્તની પીતતાનો નેત્રઇંદ્રિયથી અપરોક્ષ અનુભવ થાય છે, અને નેત્રથી અનુભૂત પીતતાનો અનિર્વચનીય સંબંધ શંખને વિષે ઊપજે છે, તેને સાક્ષી પ્રકાશે છે, અને શંખને વિષે પીતતાના સંબધની પ્રતીતિમાં પરંપરાથી નેત્રનો ઉપયોગ હોવાથી ચાક્ષુષત્વ વ્યવહાર પણ સંભવે છે.

આ પ્રકારનું ધર્મીજ્ઞાનવાદીનું સમાધાન પણ અનુભૂયમાન આરોપને વિષે જ સંભવે છે. સ્મર્યમાણ આરોપને વિષે સંભવતું નથી. અન્યત્ર અનુભૂતની અન્યત્ર પ્રતીતિને અનુભૂયમાનારોપ કહે છે; જેમ કે શંખદેશસ્થ પીતને વિષે અનુભૂત જે પીતિમાનો સંબંધ તેની શંખને વિષે પ્રતીતિ થાય છે તે અનુભૂયમાનનો આરોપ છે. એ જ પ્રકારે સન્નિહિત પદાર્થના ધર્મની અન્યને વિષે પ્રતીતિ થાય ત્યાં બધે અનુભૂયમાનારોપ છે. પ્રત્યક્ષ અનુભવના વિષયનો આરોપ થાય તે અનુભૂયમાનારોપ કહેતાં સન્નિહિત ઉપાધિને વિષે જ પ્રત્યક્ષ અનુભવની વિષયતા છે. જળને વિષે નીલતાનો આરોપ થાય તે સ્મર્યમાણારોપ છે. સ્મૃતિના વિષયને સ્મર્યમાણ કહે છે. જલધાર જે ભૂમિ તે નીલ હોય, અથવા નીલમૃત્તિકામિશ્રિત જળ હોય, ત્યાં તો જળને વિષે નીલતાનો અધ્યાસ અનુભૂયમાનારોપ કહી શકાય, પણ ધવલ ભૂમિસ્થ એવા નિર્મળ જળને વિષે તેમ આકાશને વિષે નીલતાનો જે આરોપ તે સ્મર્યમાણારોપ છે. તે સ્થાને નીલરૂપ સંસર્ગી અધિષ્ઠાનગોચર ચાક્ષુષવૃત્તિનો અંગીકાર ન હોવાથી પરંપરાએ કરીને પણ નેત્રનો ઉપયોગ સંભવતો નથી એટલે ઉક્ત અધ્યાસને વિષે, ચાક્ષુષત્વપ્રતીતિ, ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમાં સંભવતી નથી; કેમ કે અધ્યસ્ત પદાર્થોને ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમાં સાક્ષીભાસ્ય માન્યા છે. ઉપાધ્યાયના મતમાં અધ્યસ્ત પદાર્થોની ઐંદ્રિયકવૃત્તિ થાય છે, એટલે ઉક્ત અધ્યાસને વિષે પણ ચાક્ષુષત્વપ્રતીતિ સંભવે છે.

વળી સ્તનના મધુર દૂધને વિષે પણ જ્યાં બાળકને તિક્તરસનો ભ્રમ થાય ત્યાં મધુર દુગ્ધ અધિષ્ઠાન છે. દ્રવ્યગ્રહણને વિષે રસનેંદ્રિયની યોગ્યતાનો અભાવ હોવાથી મધુર દુગ્ધના જ્ઞાનને વિષે તો રસનેંદ્રિયનો ઉપયોગ સંભવે નહિ અને ધર્મીજ્ઞાનવાદમાં તો અધ્યસ્તગોચર એવી ઐંદ્રિયક વૃત્તિ થતી નથી, એટલે મધુરદુગ્ધને વિષે જે તિક્તતાભ્રમ તેને રાસનત્વ કહી શકાશે નહિ. ઉપાધ્યાયના મતમાં તો તિક્તતાગોચર રાસનવૃત્તિ થાય છે એટલે તિક્તતા વિષે રાસનત્વવ્યવહાર સંભવે છે.

પરંતુ એમાં કાંઈક ભેદ છે. સર્પરજતાદિક અધ્યાસને વિષે અધિષ્ઠાન સાથે નેત્રના સંબંધથી અધિષ્ઠાનગોચર ચાક્ષુષવૃત્તિ થાય છે, અને તે વૃત્તિના સમકાલે ઉત્પન્ન થયેલાં સર્પરજતાદિક પણ તે જ વૃત્તિનાં વિષય થાય છે. મધુર દુગ્ધને વિષે તિક્તરસનો અધ્યાસ થાય છે ત્યાં દુગ્ધાકાર રાસનવૃત્તિ સંભવતી નથી; પણ શરીરવ્યાપી ત્વક્ છે એટલે ત્વાચવૃત્તિ મધુરદુગ્ધાકાર થાય છે, ને તેથી મધુર દુગ્ધનો પ્રકાશ થાય છે. જે કાળને વિષે મધુર દુગ્ધ સાથે સંયોગ થાય તે જ કાળને વિષે દોષદૂષિત રસનાનો દુગ્ધ સાથે સંયોગ થાય છે. રસનસંયોગથી દુગ્ધાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અવિદ્યામાં ક્ષોભ થઈને અવિદ્યાનો તિક્તરસાકાર પરિણામ અને તિક્તરસગોચરરાસનવૃત્તિ એક કાળે જ થાય છે. આ રીતે, મધુર દુગ્ધને વિષે તિક્તરસાધ્યાસ થાય ત્યાં મધુર દ્રવ્યનો પ્રકાશ તો ત્વાચવૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતનથી થાય છે, અને તિક્તરસાકાર રાસનવૃત્તિ થાય છે એટલે રાસનવૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતનથી તિક્તરસનો પ્રકાશ થાય છે. ત્વાચવૃત્તિ અને રાસનવૃત્તિ દુગ્ધદેશને વિષે જાય છે, એટલે એકદેશસ્થ હોવાથી ઉભયવૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતનનો ભેદ નથી. આમ છે એટલે અધિષ્ઠાન તથા અધ્યસ્તને એકજ્ઞાનની વિષયતા પણ સંભવે છે. તિક્તરસગોચર રાસનવૃત્તિ ન માનીએ, અને ત્વાચવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચેતનથી જ તિક્તરસનો પ્રકાશ માનીએ તો તિક્તરસનાજ્ઞાનમાં રાસનત્વપ્રતીતિ નહિ થાય. ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમાં સર્પરજતાદિક અધ્યાસને વિષે તો અધ્યાસકારણ અધિષ્ઠાનજ્ઞાનને વિષે નેત્રનો ઉપયોગ હોવાથ પરંપરાએ કરીને અધ્યસ્તજ્ઞાનને પણ નેત્રજન્યતા છે. પણ તિક્તરસન અધ્યાસમાં અધિષ્ઠાન મધુર દુગ્ધ છે તે દ્રવ્યરૂપ છે, એટલે તેના જ્ઞાનં વિષે રસનેંદ્રિયના ઉપયોગનો અભાવ હોવાથી પરંપરાએ કરીને તિક્ત રસજ્ઞાનની રસનજન્યતા સંભવતી નથી. એટલે તિક્તરસાધ્યાસને વિં રાસનત્વપ્રતીતિના નિર્વાહને વાસ્તે ધર્મીજ્ઞાનવાદીએ પણ રાસનવૃત્તિ અવશ્ય માનવી જોઈશે. એમ જ સર્પરજતાદિક અધ્યાસમાં પણ અધ્યસ્ત ગોચર ઐન્દ્રિયક વૃત્તિ જ થાય છે એટલે તેનાથી ભિન્ન અધ્યસ્ત ગોચર એવી અવિદ્યાના પરિણામરૂપ અનિર્વચનીયવૃત્તિની કલ્પના નિષ્ફળ છે. એ મતમાં અવિદ્યાનું પરિણામ કેવળ વિષયાકાર જ થાય છે, અને તે અનિર્વચનીય વિષયના જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિ તો અંતઃકરણની

થાય છે. એ વૃત્તિ દુષ્ટ ઇંદ્રિયના સંયોગથી થાય છે તેથી તે ભ્રમરૂપ છે; અને અધિષ્ઠાન સાથે દુષ્ટ ઇંદ્રિયનો સંબંધ તે જ અવિદ્યામાં ક્ષોભ દ્વારા અધ્યાસનો હેતુ થાય છે; અધિષ્ઠાનનું સામાન્યજ્ઞાન અધ્યાસહેતુ નથી.

૧૩૧: ઉપાધ્યાયમતની વિરુદ્ધતા અને ધર્મીજ્ઞાનવાદીનું સમાધાન

કવિતાર્કિકચક્રવર્તી નૃસિંહભટ્ટોપાધ્યાયનો આ મત છે; ને તે સર્વે પ્રાચીન આચાર્યોની ઉક્તિથી વિરુદ્ધ છે: જુઓ, અધિષ્ઠાનનું સામાન્ય જ્ઞાન તથા દોષના પૂર્વાનુભવજન્યસંસ્કાર, તેનાથી અધ્યાસ થાય છે એ પ્રાચીન મત છે. ઉપાધ્યાયના મતમાં તો અધિષ્ઠાન સાથે ઇંદ્રિયનો સંયોગ તેને અધ્યાસહેતુ માન્યો છે, અધિષ્ઠાનસામાન્ય જ્ઞાન માન્યું નથી; એટલે પ્રાચીન વચનથી વિરુદ્ધ છે. વળી અર્થાધ્યાસ, જ્ઞાનાધ્યાસ એવા ભેદે કરીને અધ્યાસ બે પ્રકારનો છે એમ સર્વે અદ્વૈતવાદી માને છે; ઉપાધ્યાયના મતમાં જ્ઞાનાધ્યાસ અપ્રસિદ્ધ છે. અનિર્વચનીય સર્પ-રજતાદિગોચર જે અવિદ્યાપરિણામ તેને જ્ઞાનાધ્યાસ કહે છે; ઉપાધ્યાયના મતમાં તો ઐંદ્રિયક ભ્રમવૃત્તિ માની એટલે આ(અવિદ્યાપરિણામરૂપ વૃત્તિ)નો લોપ છે એમ પ્રાચીન વચનથી એ પણ વિરુદ્ધ છે. હવે કહીએ છીએ તે પ્રકારે જોતાં યુક્તિથી પણ એ મત વિરુદ્ધ છે. અધિષ્ઠાન અને ઇંદ્રિયના સંબંધને અધ્યાસમાત્રમાં કારણ માનીએ તો અહંકારાદિક અધ્યાસની ઉપપત્તિ થશે નહિ; કેમ કે અહંકારાદિકનું અધિષ્ઠાન બ્રહ્મ છે અથવા સાક્ષીચેતન છે, તે નીરૂપ છે, એટલે તેની સાથે જ્ઞાનહેતુ જે ઇંદ્રિયસંયોગ તેનો સંભવ જ નથી. ત્યારે પ્રાતિભાસિક અધ્યાસમાં જ ઇંદ્રિયસંબંધની કારણતા માનીએ તોપણ અહંકારાદિકનો અધ્યાસ જે મતમાં પ્રાતિભાસિક છે તે મત પ્રમાણે, ઇંદ્રિયસંબંધનો અભાવ હોવાથી, અહંકારાદિક અધ્યાસની ઉપપત્તિ થશે નહિ. એવો મત કહો કે અહંકારાદિક વ્યાવહારિક છે અને પ્રાતિભાસિકથી વિલક્ષણ છે તોપણ તે મતમાં એ સ્વપ્નાધ્યાસની ઉપપત્તિ થશે નહિ. સર્વના મતમાં સ્વપ્નાધ્યાસ પ્રાતિભાસિક જ છે, ને તેનું અધિષ્ઠાન સાક્ષીચેતન છે; તેની સાથે ઇંદ્રિયસંબંધનો સંભવ ન હોવાથી પ્રાતિભાસિક અધ્યાસમાં પણ અધિષ્ઠાન સાથે ઇંદ્રિયના સંબંધની કારણતા સંભવતી નથી. આ પ્રકારે ઉપાધ્યાયનો મત સમીચીન નથી.

ધર્મીજ્ઞાનવાદમાં ઉપાધ્યાયે જે દોષ કહ્યો છે કે, અધિષ્ઠાનજ્ઞાનને

વિષે જો ઇંદ્રિયસંબંધનો ઉપયોગ માનીએ તો શંખને વિષે પીતિમાધ્યાસ થાય છે ત્યાં રૂપ વિના કેવળ શંખનું ચાક્ષુષ માનતાં નીરૂપ એવા વાયુનું પણ પ્રત્યક્ષ માનવું પ્રાપ્ત થાય; અને શુક્લરૂપવિશિષ્ટ શંખનું ચાક્ષુષ માનતાં તો પીતરૂપ જ્ઞાનનું વિરોધી શુક્લરૂપ જ્ઞાન હોવાથી પીતરૂપનો અધ્યાસ જ બનશે નહિ. આવું જે ઉપાધ્યાયનું કહેવું છે તે અવિવેકજન્ય છે. રૂપવાળા દ્રવ્યનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે એવો નિયમ છે; ક્યાંક દોષબળે કરીને રૂપભાગનો ત્યાગ કરી કેવળ આશ્રયનું જ ચાક્ષુષ થાય છે, અને નિર્દોષ નયન હોય તો રૂપવિશિષ્ટનું ચાક્ષુષ થાય છે; પણ નીરૂપનું તો ચાક્ષુષ થતું નથી, આમ છે એટલે નીરૂપ એવા વાયુના ચાક્ષુષની આપત્તિ આવે જ નહિ. રૂપવાળા શંખના રૂપભાગનો ત્યાગ કરીને દુષ્ટ નેત્રથી તેવું ચાક્ષુષ થાય છે ત્યાં પણ શુક્લરૂપને વિષે શુક્લત્વજ્ઞાનનો પ્રતિબંધક કોઈ નેત્રદોષ છે, તેથી જ પીતરૂપાધ્યાસ પણ સંભવે છે. શુક્લત્વવિશિષ્ટ શુક્લરૂપનું જ્ઞાન તેજ પીતરૂપના જ્ઞાનનું વિરોધી છે; કેવળ શુક્લરૂપવ્યક્તિનું જ્ઞાન રૂપાંતરજ્ઞાનનું વિરોધી નથી. આ વાર્તા પ્રતિબધ્યપ્રતિબંધકભાવનિર્ણયના ગ્રંથોમાં પ્રસિદ્ધ છે. આ રીતે વિચારતાં, શંખને વિષે પીતતાના અધ્યાસનો હેતુ શંખરૂપ અધિષ્ઠાનનું ઇદમાકાર ચાક્ષુષજ્ઞાન સંભવે છે; ને તે કેવળ શંખગોચર થાય છે; અથવા દોષબળે કરીને શુક્લત્વનો ત્યાગ કરી શુક્લરૂપવિશિષ્ટ શંખગોચર થાય છે, પરંપરાએ કરીને પીતતાના જ્ઞાન વિષે નેત્રનો ઉપયોગ હોવાથી પીતતાધ્યાસને વિષે ચાક્ષુષત્વપ્રતીતિનો નિર્વાહ પણ ધર્મીજ્ઞાનવાદમાં થાય છે. વળી મધુર દુગ્ધને વિષે તિક્ત રસાધ્યાસ થાય ત્યાં ધર્મીજ્ઞાનવાદમાં પણ ત્વાચવૃત્તિની આવશ્યકતા કહી છે, કેમ કે તિક્ત રસનું અધિષ્ઠાન જે મધુર દુગ્ધ તેના સામાન્ય જ્ઞાનરૂપ જે વૃત્તિ તે રાસન તો સંભવતી નથી, ત્વાચવૃત્તિ જ અધિષ્ઠાનગોચર થાય છે, અને તે ત્વાચવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી તિક્ત રસનો પ્રકાશ માનીએ તો તિક્ત રસની પ્રતીતિને વિષે રાસનત્વવ્યવહાર સંભવે નહિ; એટલે ધર્મીજ્ઞાનવાદીને તિક્ત રસની ભ્રમરૂપ પ્રતીતિ રાસનજન્ય જ માનવી પડે છે. એમ જ રજતાદિક ભ્રમજ્ઞાન પણ ઇંદ્રિયજન્ય જ છે. મધુર દુગ્ધની અધિષ્ઠાનતા માનવાથી ઉપાધ્યાયનું વચન આ રીતે સંગત થાય, પણ એ જે મધુર રસવાળું દુગ્ધરૂપ દ્રવ્ય અધિષ્ઠાન નથી, તિક્તરસાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન તો દુગ્ધનો જે મધુર રસ છે, તેના જ્ઞાનને વિષે રસનનો ઉપયોગ હોવાથી તિક્ત રસની વિષે રાસનત્વની પ્રતીતિ તથા વ્યવહાર સંભવે છે. યદ્યપિ મધુર

જ્ઞાન થતાં તેનાથી વિરોધી એવા તિક્ત રસનો અધ્યાસ સંભવતો નથી, તથાપિ મધુરત્વધર્મવિશિષ્ટ મધુર રસનું જ્ઞાન જ તિક્તરસજ્ઞાનનું વિરોધી છે, મધુરત્વ ધર્મને છોડી કેવળ મધુરરસવ્યક્તિનું સામાન્ય જ્ઞાન તિક્તરસાધ્યાસનું વિરોધી નથી. જેમ શુક્તિત્વરૂપે શુક્તિનું જ્ઞાન રજતાધ્યાસનો વિરોધી છે, પણ શુક્તિનું સામાન્ય જ્ઞાન રજતાધ્યાસનું વિરોધી નથી, ઊલટું રજતાધ્યાસનો હેતુ છે, તેમ મધુર રસનું સામાન્યજ્ઞાન પણ તિક્તરસાધ્યાસનો હેતુ છે. આ પ્રકારે ધર્મીજ્ઞાનવાદમાં પણ તિક્ત રસનું અધિષ્ઠાન જે મધુર રસ તેનું રસનથી સામાન્યજ્ઞાન થતાં તિક્ત રસનો અધ્યાસ થાય છે, એટલે પરંપરાએ કરીને રસનેન્દ્રિયનો તિક્તરસાધ્યાસને વિષે ઉપયોગ છે. આમ છે એટલે તિક્ત રસની પ્રતીતિને વિષે રાસનત્વવ્યવહાર સંભવે છે.

૧૩૨ : તિક્તરસાધ્યાસને વિષે અન્ય ઉક્તિ અને ખંડન

મધુર દુગ્ધને જ તિક્ત રસનું અધિષ્ઠાન માનીએ તોપણ તિક્તરસાધ્યાસને વિષે રસનની અપેક્ષા નથી. પણ દુગ્ધગોચર ત્વાચવૃત્તિ થાય છે, તે ત્વાચવૃત્તિ યદ્યપિ તિક્તરસાકાર નથી તથાપિ ત્વાચવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષી નિરાવૃત છે, ને તેના સંબંધથી તિક્ત રસનો પ્રકાશ થાય છે. રસનનો વ્યાપાર તિક્ત રસની પ્રતીતિને વિષે ભાસતો નથી. આમ હોવાથી તિક્તરસાધ્યાસને વિષે રાસનત્વવ્યવહાર અપ્રામાણિક છે. આ પક્ષમાં તિક્તરસાધ્યાસ કેવળ અર્થાધ્યાસ છે. તિક્તરસાકાર અવિદ્યાવૃત્તિ નિષ્ફળ હોવાથી માની નથી. આ પ્રકારે કેટલાક ગ્રંથકાર મધુર દુગ્ધને તિક્તરસાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન માનીને મધુર દુગ્ધગોચર ત્વાચવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી તિક્ત રસનો પ્રકાશ માને છે અને તિક્તરસગોચરવૃત્તિનો અભાવ માને છે.

આ લેખ અસંગત છે. સ્વાકારવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચેતનથી વિષયનો પ્રકાશ થાય છે; અન્યાકારવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્તચેતનથી સંબંધી એવા વિષયનો પ્રકાશ માનીએ તો રૂપવાન ઘટાકારવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્તચેતનથી ઘટગત પરિમાણ સંખ્યાદિકની પ્રતીતિ થવી જોઈએ. પણ 'રૂપવાન ઘટ' એવું જ્ઞાન થાય છતાં ઘટનાં સ્થૂલતાદિકનો પ્રકાશ થતો નથી. મધુર દુગ્ધાકાર ત્વાચવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચેતનથી તિક્ત રસનો પ્રકાશ સંભવતો નથી, પરંતુ દોષનો અદ્ભુત મહિમા અંગીકૃત છે, એટલે દોષદુષ્ટ ઇંદ્રિયજન્યવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી વૃત્તિને

અગોચર એવા પણ ચેતનસંબંધીનો પ્રકાશ માનીએ તો જેમ તેમ કરીને ઉક્ત લેખ સંભવે. રૂપવાન ઘટાકારવૃત્તિ તો દોષજન્ય નથી; એટલે તે તે વૃત્તિનાં અગોચર જે પરિમાણાદિક તેનો તે વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચેતનથી પ્રકાશ થતો નથી.

૧૩૩ : મુખ્ય સિદ્ધાંતનું કથન

મુખ્ય સિદ્ધાંત આ પ્રમાણે છે: જેમ સ્વપ્ન અવસ્થામાં પદાર્થમાત્ર સાક્ષીભાસ્ય છે, ને તેમને વિષે ચાક્ષુષત્વ, રાસનત્વ આદિ પ્રતીતિ થાય છે. તે જ રીતે સર્પરજતાદિક અનિર્વચનીય પદાર્થ સાક્ષીભાસ્ય છે. તેમને વિષે ચાક્ષુષત્વાદિક પ્રતીતિભ્રમ થાય છે. કેવળ સર્પરજતાદિક જ સાક્ષીભાસ્ય નથી, પણ અનાત્મપદાર્થમાત્ર સાક્ષીભાસ્ય છે. સ્વપ્નની પેઠે ઘટાદિક પ્રમેય અને નેત્રાદિક પ્રમાણ દ્વારા નેત્રાદિકનો ઘટાદિક સાથે સંબંધ તે એક કાળે ઉત્પન્ન થાય છે, એટલે તેમનો પરસ્પર પ્રમાણ-પ્રમેયભાવ સંભવતો નથી; છતાં પ્રતીત તો થાય છે; માટે તે અનિર્વચનીય છે, આ સિદ્ધાંત છે. વ્યાવહારિક પ્રપંચની મિથ્યાત્વસિદ્ધિ માટે ઉપયોગી, સાક્ષીભાસ્યતાનાં સાધક, મિથ્યા સર્પરજતાદિક દૃષ્ટાંત છે. તેમનું ઐંદ્રિયકત્વ માનતાં સિદ્ધાંતસાધક જે દૃષ્ટાંત તે પ્રતિકૂળ થઈ જાય છે. આમ હોવાથી ઉપાધ્યયમત સિદ્ધાંત વિરોધી છે.

અધ્યસ્ત પદાર્થને ઐન્દ્રિયકત્વ ન માનીએ તો આકાશને નીલતાધ્યાસની અનુપપત્તિ થશે. ધર્મીજ્ઞાનવાદથી આ દોષનું નિરાકરણ કરવું જોઈએ. (તે વિના એ વાદ વ્યર્થ થશે.) આકાશ નીરૂપ છે, એટલે આકાશનું સામાન્ય જ્ઞાન નેત્રથી સંભવતું નથી અને સંભવે તો નીલતાધ્યાસ થાય. ઉપાધ્યાયના મતમાં તો આકાશ સાથે નેત્રનો સંયોગ થતાં આકાશાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અવિદ્યાને વિષે ક્ષોભ થઈ નીલરૂપની ઉત્પત્તિ અને નીલરૂપવિશિષ્ટ આકાશગોચર નેત્રસંયોગજન્ય અંતઃકરણની ચાક્ષુષવૃત્તિ, એ એક કાળે થાય છે; એટલે આકાશને વિષે નીલતાધ્યાસનો સંભવ છે.

૧૩૪ : ઉક્ત દોષ પરિહાર

છતાં પણ ધર્મીજ્ઞાનવાદમાં આ અધ્યાસની અનુપપત્તિ નથી; કેમ કે યદ્યપિ આકાશ નીરૂપ છે તથાપિ આલોકદ્રવ્ય રૂપવાન છે; એટલે આલોક સાથે દુષ્ટ નેત્રનો સંયોગ થતાં, આલોકગોચર, આલોક-

વ્યાપી આકાશાકાર પ્રમારૂપ સામાન્ય જ્ઞાન સંભવે છે. તે પછી આકાશાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અવિદ્યાને વિષે ક્ષેાભ દ્વારા નીલરૂપાકાર અવિદ્યા પરિણામ થાય છે એમ જ ઇદમાકારવૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અવિદ્યાને નીલરૂપગોચર જ્ઞાનાકાર પરિણામ થાય છે. આકાશગોચર પ્રમાવૃત્તિ અને નીલરૂપ ગોચર અવિદ્યાવૃત્તિ, એક દેશને વિષે હેાવાથી ઉભયવૃત્ત્યુપહિત સાક્ષી એક છે; એટલે અધિષ્ઠાન અધ્યસ્તને એક સાક્ષીથી પ્રકાશ થાય છે. યદ્યપિ વિશેષરૂપે કરીને અધિષ્ઠાનનું જ્ઞાન થતાં અધ્યાસ સંભવતો નથી; અને અધ્યાસ તેા આકાશાકાર પ્રમાવૃત્તિ પછી કહ્યો એટલે આકાશત્વરૂપે કરીને આકાશનું જ્ઞાન અધ્યાસહેતુ થાય છે, જે વિશેષરૂપે હેાઈ અધ્યાસહેતુ થાય છે એમ લાગે છે, તથાપિ આકાશત્વરૂપે કરીને આકાશનું જ્ઞાન તે સામાન્ય જ્ઞાન જ છે, વિશેષ જ્ઞાન નથી. 'આકાશ નીરૂપ છે' એ રીતે નીરૂપત્વ વિશિષ્ટ આકાશજ્ઞાન તે જ વિશેષજ્ઞાન છે; કેમ કે અધ્યાસકાળે અપ્રતીત અંશ તેને વિશેષ અંશ કહે છે ને તે જ અધિષ્ઠાન છે. અધ્યાસકાળે પ્રતીત અંશને સામાન્ય અંશ કહે છે ને તે આધાર છે. 'આકાશ નીલ છે' એ રીતે ભ્રાંતિકાળને વિષે આકાશત્વરૂપે કરીને આકાશની પ્રતીતિ થાય છે અને આકાશ નીરૂપ છે એ રીતે નીરૂપત્વ ધર્મે કરીને આકાશની પ્રતીતિ ભ્રાંતિકાળે થતી નથી. આ પ્રકારે આકાશત્વરૂપે આકાશજ્ઞાન તે પણ સામાન્ય જ્ઞાન છે, એટલે તે પછી નીલરૂપનેા અધ્યાસ સંભવે છે.

૧૩૫ : સર્પાદિ અધ્યાસમાં ચાર મત

આ પ્રકારે સર્પરજતાદિભ્રમ થાય ત્યાં ત્રણ મત તેા કહ્યા. એક ઉપાધ્યાયનેા મત. તેમના મતમાં એક જ જ્ઞાન દુષ્ટઇંદ્રિય અને વિષયના સંબંધથી અંતઃકરણના પરિણામરૂપ છે. એ જ્ઞાન અધિષ્ઠાનના સામાન્ય અંશને તેમ અધ્યસ્તને વિષય કરે છે, ભ્રમરૂપ છે; એનાથી ભિન્ન અધિષ્ઠાન સામાન્યાંશ માત્ર ગોચર પ્રમાજ્ઞાનનેા તેના મતમાં અંગીકાર નથી. બીજો ધર્મીજ્ઞાનવાદ; એમાં બે પક્ષ છે. એકમાં તેા ઇદમાકાર સામાન્ય જ્ઞાન પ્રમા પછી, 'આ સર્પ' 'આ રજત' એ રીતે ભ્રમજ્ઞાન થાય છે, તે અવિદ્યાના પરિણામરૂપ થાય છે અને અધિષ્ઠાનના સામાન્ય અંશને વિષય કરતું અધ્યસ્તને વિષય કરે છે. એટલે ઇદમાકાર તથા અધ્યસ્તાકાળ થાય છે. ધર્મીજ્ઞાનવાદમાં બીજો પક્ષ એ છે કે અધ્યાસહેતુ ઇદમાકાર સામાન્યજ્ઞાન પ્રમારૂપ થાય છે. તેના ઉત્તર ક્ષણે

વિષે સર્પરજતાદિ–ગોચર એવા અવિદ્યાના પરિણામરૂપ જ્ઞાન થાય છે. તે ભ્રમરૂપ થાય છે; એટલે અધિષ્ઠાનગોચર થતું નથી, કેવળ અધ્યસ્તગોચર જ થાય છે એ ભ્રમજ્ઞાનને વિષે ઇદંપદાર્થવિષયકત્વ છે; તેનો અનિર્વચનીય સંબંધ ભ્રમજ્ઞાન સાથે ઊપજે છે. એ પ્રકારે કેવળ અધ્યસ્ત પદાર્થાકાર ભ્રમજ્ઞાન થાય છે. આ મત સમીચીન છે.

ધર્મીજ્ઞાનવાદમાં જ કોઈ ગ્રંથકાર ત્રીજો પક્ષ માને છે: અધ્યાસહેતુ જે અધિષ્ઠાન સામાન્ય જ્ઞાન છે, તેનાથી ભિન્ન એવી સર્પરજતાદિગોચર અવિદ્યાવૃત્તિ નિષ્ફળ છે; કેમ કે અધિષ્ઠાનગોચર અંતઃકરણની ઇદમાકારવૃત્તિ જે અધ્યાસહેતુ માની છે તે વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચેતનથી જ સર્પરજતાદિકનો પ્રકાશ થાય છે; એટલે સર્પરજતાદિ જ્ઞેયરૂપ તે તો અવિદ્યાના પરિણામ થાય છે અને જ્ઞાનરૂપ પરિણામ અવિદ્યાનો થતો નથી; અર્થાત્ આ મતમાં પણ ઉપાધ્યાયના મતની પેઠે શુક્તિરજતાદિકને વિષે કેવળ અર્થાધ્યાસ જ છે, જ્ઞાનાધ્યાસનો અંગીકાર નથી. આ મત પણ ઉપાધ્યાયના મતની પેઠે સકળ આર્યવચનથી તથા યુક્તિથી વિરુદ્ધ છે; કેમ કે આ મતમાં ભ્રમજ્ઞાનનો લોપ થાય છે. ઇદમાકાર જે જ્ઞાન થાય છે તે અધિષ્ઠાન સાથે ઇંદ્રિયનો સંયોગ થવાથી અંતઃકરણની વૃત્તિરૂપ થાય છે; અને અધિષ્ઠાનગોચર થાય છે એટલે પ્રમા થાય છે. એ કરતાં ભિન્ન જ્ઞાન માન્યું નથી. આમ થવાથી ભ્રમજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ થઈ જાય છે. જો એમ કહો કે, અધિષ્ઠાનગોચર ઇદમાકાર જ્ઞાન જ સર્પરજતાદિકને વિષય કરે છે, એટલે બાધિતપદાર્થગોચર હોવાથી તે જ ભ્રમ છે, તો આ મતમાં એ જ્ઞાનની અબાધિત અધિષ્ઠાનગોચરતા હોવાથી એ જ્ઞાનનું પ્રમાત્વ જ થવું જોઈએ, એટલે એકના એક જ્ઞાનને વિષે પ્રમાત્વ ભ્રમત્વ ઉભયનો સંકર થાય. સત્યરજતગોચર અને શુક્તિરજતગોચર એક જ્ઞાન હોય ત્યાં પ્રમાત્વ–ભ્રમત્વનો સંકર પ્રસિદ્ધ છે, તોપણ જેમ અવચ્છેદકભેદે કરીને એક જ પદાર્થને વિષે સંયોગ અને સંયોગાભાવ એવા બે વિરોધી પદાર્થ રહે છે, તેમ એકજ્ઞાનને વિષે પણ અવચ્છેદક ભેદે કરીને ભ્રમત્વ અને પ્રમાત્વ એવા વિરોધી ધર્મ સંભવે છે. દૃષ્ટાંતને વિષે વૃક્ષવૃત્તિ સંયોગાભાવનો અવચ્છેદક મૂળદેશ છે; સંયોગનો અવચ્છેદક શાખાદેશ છે, તેમ દૃષ્ટાંત જે જ્ઞાન તેને વિષે પણ બાધિતવિષયકત્વ એ ભ્રમત્વનો અવચ્છેદકધર્મ છે અને અબાધિતવિષયકત્વ એ પ્રમાત્વનો અવચ્છેદકધર્મ છે; માટે એક જ જ્ઞાનને વિષે બાધિતવિષયકત્વાવચ્છિન્ન ભ્રમત્વ અને અબાધિતવિષયકત્વાવચ્છિન્ન પ્રમાત્વ

ઉભય હોઈ શકે છે, જેથી પ્રમાત્વ–ભ્રમત્વ સંકરનો દોષ સંભવતો નથી. આ પ્રમાણે કહો તોપણ જેમ ભ્રમત્વ અને પ્રમાત્વ વિરોધી છે તેમ બાધિતવિષયકત્વ અને અબાધિતવિષયકત્વ પણ વિરોધી છે; કેમ કે પરસ્પર ભાવાભાવરૂપ છે, એટલે પુનઃ અવચ્છેદકભેદ માન્યા વિના તેમનો પણ એક જ્ઞાનમાં સમાવેશ સંભવે નહિ અને તેમનાં અન્ય અવચ્છેદક તો ઉપલબ્ધ થતાં નથી, અથવા કોઈ અન્ય કલ્પનાની કલ્પના કરીએ તોપણ પરસ્પર વિરોધી એવાં જ કોઈ અવચ્છેદક માનવાં પડશે; એટલે પાછાં તેમને માટે પણ અન્ય અવચ્છેદક શોધવાં પડશે, આ પ્રકારે અનવસ્થા થશે. આમ હોવાથી એક જ્ઞાનને વિષે ભ્રમત્વ પ્રમાત્વ-સંકર સંભવે નહિ. વળી સત્યરજતગોચર તથા શુક્તિરજતગોચર એવો એક જ્ઞાનને વિષે ભ્રમત્વ–પ્રમાત્વનો સંકર જે કર્યો તે જ સિદ્ધાંતના અજ્ઞાનથી કર્યો છે; કેમ કે સત્યરજતગોચર અંતઃકરણની વૃત્તિ થાય છે. શુક્તિરજતગોચર અવિદ્યાની વૃત્તિ થાય છે, એટલે સત્યરજતગોચર અને શુક્તિરજતગોચર એવાં બે જ્ઞાન થાય છે, ઉભય જ્ઞાન સમાન કાળને વિષે થાય છે, એટલે તેમનો પરસ્પરભેદ પ્રતીત થતો નથી અને એકત્વ ભ્રમ થાય છે. આમ હોવાથી ભ્રમત્વ–પ્રમાત્વનો સંકર કેવળ અદૃષ્ટગોચર ઠરે છે, જેથી ઇદમાકાર પ્રમાવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી અધ્યસ્તનો પ્રકાશ સંભવે નહિ; અધિષ્ઠાનગોચરવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી જ અધ્યસ્તનો પ્રકાશ માનીને અધ્યસ્તગોચર અવિદ્યાની વૃત્તિ ન માનીએ તો અધ્યસ્ત પદાર્થની સ્મૃતિ થવી જોઈએ નહિ; કેમ કે અનુભવના નાશથી સંસ્કાર થાય છે, અન્યગોચર અનુભવથી અન્યગોચર સંસ્કાર અને સ્મૃતિ થાય તો પટગોચર અનુભવથી ઘટગોચર સંસ્કારસ્મૃતિ થવી જોઈએ. માટે સમાનગોચર અનુભવથી સંસ્કાર દ્વારા સ્મૃતિની ઉત્પત્તિ થાય છે એવો નિયમ હોવાથી અધિષ્ઠાનગોચરવૃત્તિરૂપ અનુભવથી અધ્યસ્તગોચર સંસ્કાર દ્વારા સ્મૃતિની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ અને અધ્યસ્તગોચર સાક્ષીરૂપ અનુભવથી સંસ્કાર દ્વારા સ્મૃતિની ઉત્પત્તિ કહો તો તે સર્વથા અસંગત છે; કેમ કે સંસ્કાર અનુભવના નાશથી થાય છે, સાક્ષી તો નિત્ય છે, એટલે તેને સંસ્કારજનકતા જ સંભવતી નથી.

એમ કહો કે જે વૃત્તિથી ચેતનની અભિવ્યક્તિ દ્વારા જે પદાર્થનો પ્રકાશ થાય તે વૃત્તિથી તે પદાર્થગોચર સંસ્કાર દ્વારા સ્મૃતિ થાય છે; એટલે પટગોચરવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચેતનથી ઘટનો પ્રકાશ થાય નહિ; અર્થાત્ પટગોચર અનુભવથી ઘટગોચર સંસ્કાર દ્વારા

સ્મૃતિની આપત્તિ રહેતી નથી. અધિષ્ઠાનગોચર અંતઃકરણની ઇદમાકાર-વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચેતનથી અધ્યસ્તનો પ્રકાશ થાય છે, એટલે અધિષ્ઠાનગોચર ઇદમાકાર પ્રમાથી અધ્યસ્તગોચર સંસ્કાર દ્વારા સ્મૃતિનો સંભવ છે એટલે અધ્યસ્તગોચર અવિદ્યાવૃત્તિનો અંગીકાર નિષ્ફળ છે. આવું કહેવું પણ અસંગત છે. અધિષ્ઠાનગોચર ઇદમાકાર જ્ઞાનથી અધ્યસ્તનો પ્રકાશ જે માને તેને પૂછવું જોઈએ કે:

ઇદમાકારજ્ઞાન થાય તે અધ્યસ્તાકાર પણ થાય છે કે નથી થતું? જો એમ કહો કે અધ્યસ્તાકાર પણ થાય છે તો તે સંભવતું નથી. કેમ કે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનને વિષે આકારસમર્પણનો હેતુ તો વિષય છે, અધ્યસ્ત પદાર્થની ઉત્પત્તિ ઇદમાકાર જ્ઞાન પછીના ક્ષણમાં થાય છે એટલે ભાવી વિષયથી કરીને પ્રત્યક્ષજ્ઞાનને વિષે સ્વાકાર સમર્પણ થઈ શકે નહિ. આમ હોવાથી ઇદમાકાર જ્ઞાનની અધ્યસ્તાકારતા સંભવતી નથી. ત્યારે હવે ઇદમાકારજ્ઞાન અધ્યસ્તાકાર થતું નથી એમ કહો તો તે પણ નહિ સંભવે; કેમ કે અન્યાકાર વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી અન્ય વિષયનો પ્રકાશ થતો નથી એ વાત આગળ કહેલી છે. જો ઇદમાકારવૃત્તિમાં અભિવ્યક્ત સાક્ષીના સંબંધથી આકાર સમર્પણ ન કરનારનો પણ પ્રકાશ માનીએ તો ઇદમાકાર વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીનો સંબંધી જે અધિષ્ઠાનનો વિશેષ અંશ તેનો પણ પ્રકાશ થવો જોઈએ. આમ છે માટે ઇદમાકાર સામાન્ય જ્ઞાનથી ભિન્ન, અવિદ્યાપરિણામરૂપ, અધ્યસ્તાકારવૃત્તિરૂપ, જ્ઞાન અવશ્ય અંગીકાર કરવું જોઈએ. તેમાં પણ બે પક્ષ કહ્યા છે: અધિષ્ઠાન-ગોચર તથા અધ્યસ્તગોચર. અનિર્વચનીય જ્ઞાન થાય છે એવો જે પ્રથમ પક્ષ તે તો સમીચીન નથી એવું આગળ કહી આવ્યા છીએ. જો અનિર્વચનીય મિથ્યા જ્ઞાનને ઉભય ગોચર માનીએ તો પ્રમાત્વ–ભ્રમત્વનો સંકર થવારૂપ દોષ થાય છે, માટે ઇદમાકાર સામાન્ય જ્ઞાનના ઉત્તર ક્ષણને વિષે કેવળ અધ્યસ્તગોચર અવિદ્યાવૃત્તિ થાય છે; જેમ સર્પ-રજતાદિ મિથ્યા છે તેમ તેમનું જ્ઞાન પણ મિથ્યા છે; ને એથી જ સર્પરજતાદિકના બાધની પેઠે તેમના જ્ઞાનનો પણ બાધ થાય છે. ઇદમાકાર પ્રમાવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી જ અધ્યસ્તનો પ્રકાશ માનીએ તો સાક્ષી પોતે સર્વદા અબાધ્ય છે; તેમ ઇદમાકાર વૃત્તિ પણ, અંતઃકરણપરિણામ હોવાથી, ઘટાદિક જ્ઞાનની પેઠે વ્યવહારકાળે અબાધ્ય છે; જેથી બ્રહ્મજ્ઞાન વિના અધ્યસ્તજ્ઞાનનો પણ બાધ થવો જોઈએ નહિ.

૧૩૬ : અનિર્વચનીય ખ્યાતિમાં ચારે મતનો અનુવાદ

સર્પરજતાદિગોચર ભ્રમ થાય ત્યાં સિદ્ધાંતમાં અનિર્વચનીયખ્યાતિ કહી છે, તેમાં ચાર પક્ષ છે. એક તો કવિ તાર્કિકનૃસિંહભટ્ટોપાધ્યાયનો મત છે, તે મતમાં અધિષ્ઠાન સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ તે જ અધ્યાસનો હેતુ છે, અધિષ્ઠાનસામાન્યજ્ઞાન હેતુ નથી. અન્ય આચાર્યોના મતમાં અધિષ્ઠાનસામાન્યજ્ઞાન અધ્યાસહેતુ છે. સામાન્ય જ્ઞાનને ધર્મીજ્ઞાન કહે છે, ઉપાધ્યાયથી ભિન્ન જે ત્રણે મત તેમાં ધર્મીજ્ઞાનને અધ્યાસની કારણતા માની છે; એટલે બાકીના ત્રણે મત ધર્મીજ્ઞાનવાદી છે. તેમાં પણ અધ્યસ્ત પદાર્થાકાર અવિદ્યાની વૃત્તિરૂપ ભ્રમજ્ઞાન થાય છે એ જ પક્ષ સમીચીન છે; અધિષ્ઠાનગોચર, ઇદમાકાર, તથા અધ્યસ્તાકાર અવિદ્યાની વૃત્તિ થાય છે એ પક્ષ; તેમ જ ઇદમાકાર વૃત્તિરૂપ સામાન્યજ્ઞાન જે અધ્યાસહેતુ છે તેથી જ નિર્વાહ થાય છે. અધ્યસ્તગોચર અવિદ્યા-વૃત્તિનો અંગીકાર જરૂરનો નથી એ પક્ષ: એ બન્ને સમીચીન નથી. અધ્યાસના હેતુરૂપ સામાન્ય જ્ઞાનનો અનંગીકાર કરનાર ઉપાધ્યાય પક્ષ પણ સમીચીન નથી. આ પ્રકારે પ્રાચીન ગ્રંથકારોએ જે લખ્યું છે તેમને અનુસરીને મેં દૂષણભૂષણ લખ્યાં છે, પણ જો બુદ્ધિબળથી વિચાર કરીએ તો ચારે મતમાં ભૂષણ દૂષણ સમાન છે. અદ્વૈતવાદનો અભિનિવેશ પ્રપંચનું મિથ્યાત્વ સિદ્ધ કરવા ઉપર છે, આવાંતર એવા મતભેદનું ખંડનમંડન કરવા ઉપર નથી; માટે કોઈ જિજ્ઞાસુને ખંડિત પક્ષ જ બુદ્ધિમાં ઊતરી જાય તોપણ કાંઈ હાનિ નથી. અમે એક જ મતને અનુકૂળ યુક્તિઓ લખી છે તે તો પ્રાચીન આચાર્યોના માર્ગથી અવળે માર્ગે ન જવાય તેને માટે લખી છે.

દુહો

ખ્યાતિ અનિર્વચનીયની લખી ભાષા આ રીત,
નિશ્ચલ વિણુ નહિ કોઈએ પેખો સજ્જન સપ્રીત.

શાસ્ત્રાંતરમાં ભ્રમનાં જે લક્ષણસ્વરૂપ કહ્યાં છે તેનાથી વિલક્ષણ જ ભ્રમનું લક્ષણ અને સ્વરૂપ છે: આ વાત જણાવવાને માટે શાસ્ત્રાંતર અસિદ્ધ ભ્રમસ્વરૂપ ભાષ્યને વિષે કહેલાં છે. તેમનું પણ નિરૂપણ અને ખંડન કરીએ છીએ. શુક્તિને વિષે રજતાદિ ભ્રમ થાય છે ત્યાં સિદ્ધાંત-પક્ષ વિના બીજા પાંચ મત છે: (૧) સત્‌ખ્યાતિ, (૨) અસત્‌ખ્યાતિ, (૩) આત્મખ્યાતિ, (૪) અન્યથાખ્યાતિ, (૫) અખ્યાતિ. એ બધાં

ભ્રમનાં નામ છે. સર્વના મતમાં આ પાંચમાંથી એક એક નામ ભ્રમના નામરૂપે પ્રસિદ્ધ છે.

૧૩૭ : સત્ખ્યાતિ

સત્ખ્યાતિવાદીનો સિદ્ધાંત આ પ્રમાણે છે : શુક્તિના અવયવોની સાથે રજતના અવયવો સદા રહે છે, ને જેમ શુક્તિના અવયવ સત્ય છે તેમ રજતના અવયવ પણ સત્ય છે, મિથ્યા નથી. જેમ સિદ્ધાંતમાં દોષ સહિત નેત્રના સંબંધથી અવિદ્યાના પરિણામરૂપ અનિર્વચનીય રજત ઊપજે છે, તેમ દોષ સહિત નેત્ર સંબંધથી રજતાવયવોમાંથી સત્ય રજત ઊપજે છે. અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી જેમ અનિર્વચનીય રજતની નિવૃત્તિ સિદ્ધાંતમાં થાય છે, તેમ અહીં પણ શુક્તિજ્ઞાનથી સત્યરજતનો ધ્વંસ પોતાના અવયવોને વિષે થઈ જાય છે..

૧૩૮ : સત્ખ્યાતિવાદનું ખંડન

આ મત અનાદર કરવા જેવો છે; કેમ કે શુક્તિરજત દૃષ્ટાંતથી પ્રપંચના મિથ્યાત્વની અનુમિતિ થાય છે; સત્ખ્યાતિવાદમાં તો શુક્તિને વિષે રજત સત્ય છે, એટલે તેને દૃષ્ટાંત માનીને પ્રપંચને વિષે મિથાત્વ સિદ્ધ થતું નથી. એટલા માટે આ પક્ષ અનાદરણીય છે. આ પક્ષમાં દોષ આ પ્રમાણે છે : શુક્તિજ્ઞાન થયા પછી ત્રિકાલમાં પણ શુક્તિને રજત નથી એવી શુક્તિને વિષે ત્રૈકાલિક રજતાભાવની પ્રતીતિ થાય છે. સિદ્ધાંતમતમાં અનિર્વચનીય રજત તો મધ્યકાળને વિષે હોય છે અને વ્યાવહારિક રજતાભાવ ત્રૈકાલિક છે. સત્ખ્યાતિવાદીના મતમાં વ્યાવહારિક રજત હોય તે કાળે વ્યાવહારિક રજતાભાવ સંભવતો નથી, એટલે ત્રૈકાલિક રજતાભાવની પ્રતીતિથી વ્યાવહારિક રજતકથન વિરુદ્ધ થયું. અનિર્વચનીય રજતની ઉત્પત્તિને વિષે તો પ્રસિદ્ધ રજતની સામગ્રીની અપેક્ષા નથી; કેમ કે દોષ સહિત અવિદ્યાથી તેની ઉત્પત્તિ સંભવે છે; વ્યાવહારિક રજતની ઉત્પત્તિ તો રજતની પ્રસિદ્ધ સામગ્રી વિના સંભવતી નથી અને શુક્તિદેશમાં રજતની પ્રસિદ્ધ સામગ્રી નથી, એટલે સત્ય રજતની ઉત્પત્તિ શુક્તિદેશને વિષે સંભવે નહિ.

૧૩૯ : શુક્તિમાં સત્ય રજતની સામગ્રીનો અંગીકાર અને તેનું ખંડન

અને જો એમ કહો કે શુક્તિદેશમાં રજતના અવયવ છે તે જ સત્ય રજતની સામગ્રી છે, તો એમ કહેનારને પૂછવાનું કે રજતાવયવોનું ઉદ્‌ભૂતરૂપ છે કે અનુદ્‌ભૂતરૂપ છે? ઉદ્‌ભૂત કહો તો રજતાવયવોની પ્રતીતિ રજતની ઉત્પત્તિ પૂર્વે પણ થવી જોઈએ. અનુદ્‌ભૂત કહો તો અનુદ્‌ભૂત રૂપવાળા અવયવોથી રજત પણ અનુદ્‌ભૂત રૂપવાળું જ ઉત્પન્ન થશે; એટલે રજતનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકશે નહિ. અને ઉદ્‌ભૂત રૂપવાળાં ત્ર્યણુકારંભક જે દ્વ્યણુક તે તો અનુદ્‌ભૂત રૂપ નથી, ઉદ્‌ભૂત રૂપ છતાં દ્વ્યણુકમાં મહત્ત્વ નથી, એટલે ઉદ્‌ભૂત રૂપ છતાં તેમનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. નૈયાયિકો તો દ્વ્યણુકમાં તો શું પણ પરમાણુમાં એ ઉદ્‌ભૂત રૂપનો અંગીકાર કરે છે.

જો એમ કહો કે દ્વ્યણુકની પેઠે રજતાવયવ પણ ઉદ્‌ભૂત રૂપવાળા છે, પરંતુ મહત્ત્વશૂન્ય છે; એટલે રજતાવયવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી તો તે કહેલું સંભવતું નથી; કેમ કે મહત્પરિમાણના ચાર ભેદ છે. આકાશાદિકમાં પરમ મહત્પરિમાણ છે, પરમ મહત્પરિમાણવાળાને જ નૈયાયિકો વિભુ કહે છે. વિભુથી ભિન્ન જે પટાદિક તેમને વિષે અપકૃષ્ટ મહત્પરિમાણ છે, સર્પાદિકને વિષે અપકૃષ્ટતર મહત્પરિમાણ છે, ત્ર્યણુકને વિષે અપકૃષ્ટતમ મહત્પરિમાણ છે. જો રજતના અવયવો મહત્પરિમાણશૂન્ય હોય તો દ્વ્યણુકથી આરબ્ધ ત્ર્યણુકની પેઠે મહત્ત્વશૂન્ય અવયવોથી આરબ્ધ રજત પણ અપકૃષ્ટતમ મહત્પરિમાણવાળું થવું જોઈએ. આમ તો છે નહિ એટલે રજતાવયવ મહત્ત્વશૂન્ય છે એ કહેવું સંભવતું નથી છતાં પણ રજતાવયવોને વિષે મહત્ત્વનો અભાવ કહે તો તે જેમ તેમ સંભવશે, પણ જ્યાં વલ્મીકને વિષે ઘટભ્રમ થાય છે ત્યાં પણ (આ મત પ્રમાણે) ઘટાવયવ જે કપાલ તે માનવા પડશે; એમ જ જ્યાં સ્થાણુને વિષે પુરુષભ્રમ થાય છે ત્યાં પણ પુરુષના અવયવો હસ્તપાદાદિક માનવા પડશે. આ પ્રમાણે માનવા પડવાનાં જે કપાલ હસ્તપાદાદિ તે મહત્ત્વશૂન્ય સંભવે નહિ. રજતત્વજાતિ તો અણુસાધારણ છે, એટલે સૂક્ષ્માવયવને વિષે પણ રજતવ્યવહાર સંભવે છે. પણ ઘટત્વ કપાલત્વ હસ્તપાદત્વ પુરુષત્વાદિક જાતિ તો મહાન અવયવીમાત્રવૃત્તિ છે, તેના સૂક્ષ્મ અવયવોમાં કપાલત્વાદિક જાતિ સંભવતી નથી. એટલે ભ્રમન અધિષ્ઠાનદેશને વિષે આરોપિત-

ના વ્યાવહારિક અવયવ હોય તો તેની તેની પ્રતીતિ થવી જોઈએ; માટે વ્યાવહારિક અવયવોથી રજતાદિકની ઉત્પત્તિનું કથન અસંગત છે.

૧૪૦ : સત્ખ્યાતિવાદીનું સમાધાન અને તે ઉપર ખંડન

જો સત્ખ્યાતિવાદી એમ કહે કે શુક્તિદેશને વિષે રજતના સાક્ષાત્ અવયવ નથી પણ અવયવના અવયવ, પરમ મૂલ દ્વયણુક અથવા પરમાણુ છે; એમ જ વલ્મીકદેશને વિષે પણ ઘટના અને સ્થાણુદેશને વિષે પુરુષના સાક્ષાત્ અવયવના અવયવ પરમ મૂલ દ્વયણુક અથવા પરમાણુ રહે છે. દોષ સહિત નેત્રના સંબંધથી તુરત જ અવયવીધારા ઊપજીને રજત, ઘટ, પુરુષ આદિ ઉત્પત્તિ થાય છે. દોષના અદ્ભુત માહાત્મ્યથી એવા વેગથી ત્ર્યણુકાદિધારા ઊપજે છે કે મધ્યના અવયવી જે કપાલ, હસ્તપાદાદિ તેની પ્રતીતિ થતી નથી. અંત અવયવી જે ઘટાદિક તેની ઉત્પત્તિ થતાં તો કપાલાદિક ક્યાંય પણ પ્રતીત થતા નથી, આમ છે એટલે તેમના અધિષ્ઠાનમાં આરોપિતના અવયવ પ્રતીત થતા નથી; તોપણ રજતાદિકના વ્યાવહારિક અવયવ છે; અથવા શુક્તિદેશને વિષે રજતના મહત્ અવયવ છે; વલ્મીકદેશને વિષે ઘટના અવયવ કપાલ છે, સ્થાણુદેશને વિષે પુરુષના અવયવ હસ્તપાદાદિક છે. એ પ્રકારે ભ્રમના અધિષ્ઠાનમાં આરોપિતના સર્વ અવયવ છે; તથાપિ અધિષ્ઠાનની વિશેષે કરીને જે પ્રતીતિ તે એ અવયવોની પ્રતીતિની પ્રતિબંધક છે એટલે વિદ્યમાન એવા મહત્ અવયવોનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. આ પ્રકારે સત્ખ્યાતિવાદી જે સમાધાન કરે છે તે પણ યોગ્ય નથી; કેમ કે શુક્તિદેશને વિષે વ્યાવહારિક રજતની ઉત્પત્તિ માનીએ; તોપણ અનુભવને અનુસરી રજતની નિવૃત્તિ શુક્તિજ્ઞાનથી જ માનવી પડશે.

૧૪૧–૧૪૨ : રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિથી પ્રાતિભાસિક અને વ્યાવહારિક રજતની નિવૃત્તિ

સત્ખ્યાતિવાદી આ પ્રકારે કહે છે. રજતની નિવૃત્તિને વિષે શુક્તિજ્ઞાનની અપેક્ષા નથી, કેવલ રજતજ્ઞાનાભાવથી રજતની નિવૃત્તિ થાય છે; જેટલો કાલ રજતજ્ઞાન રહે તેટલો કાલ રજત રહે છે, રજતજ્ઞાનનો અભાવ થાય ત્યારે રજતની નિવૃત્તિ થાય છે; શુક્તિનું જ્ઞાન રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિનું ક્યાંક હેતુ થાય છે, ક્યાંક તો શુક્તિજ્ઞાન વિના

પણ અન્ય પદાર્થોના જ્ઞાનથી રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થઈ જાય છે; રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિના ઉત્તરક્ષણને વિષે રજતની નિવૃત્તિ થાય છે; અથવા જેનાથી રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય તેનાથી જ રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિના ક્ષણને વિષે જ રજતની નિવૃત્તિ થાય છે. આ રીતે જ્ઞાનકાલમાં જ રજતની સ્થિતિ હોવાથી રજતાદિક જોકે પ્રાતિભાસિક છે, તોપણ અનિર્વચનીય નથી, કિંતુ વ્યાવહારિક સત્ય છે, જેમ સિદ્ધાન્તમાં સુખાદિક પ્રાતિભાસિક છે તોપણ સ્વપ્નસુખાદિકથી વિલક્ષણ એવાં વ્યાવહારિક માન્યાં છે; અને ન્યાય મતમા દ્વિત્વાદિક પ્રાતિભાસિક માનીને વ્યાવહારિક સત્ય માન્યાં છે; તેમ અહીં રજતાદિક પ્રાતિભાસિક છે તોપણ વ્યાવહારિક સત્ય છે. આ પ્રકારે રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિના ઉત્તરક્ષણમાં રજતાદિકની નિવૃત્તિ થાય છે; અથવા રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિનો હેતુ શુક્તિજ્ઞાન અથવા પદાર્થાન્તરજ્ઞાન તેનાથી જ રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિના ક્ષણને વિષે રજતની નિવૃત્તિ થાય છે. શુક્તિજ્ઞાનથી જ રજતની નિવૃત્તિ થાય એવો નિયમ નથી.

એમ કહો તો લોકાનુભવ સાથે વિરોધ આવશે, તેમ સકલ શાસ્ત્ર સાથે પણ વિરોધ આવશે અને સિદ્ધાંતનો ત્યાગ થઈ જશે તથા યુક્તિવિરોધ થશે; કારણ કે શુક્તિજ્ઞાનથી રજતભ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે એ વાત સર્વલોકપ્રસિદ્ધ છે, સકલશાસ્ત્રપ્રસિદ્ધ છે, તેમ સર્વ ખ્યાતિવાદીઓનો પણ એ જ સિદ્ધાંત છે. સત્ખ્યાતિવાદીના મતમાં વિશેષરૂપે કરીને શુક્તિનું જ્ઞાન રજતાવયવના જ્ઞાનનું પ્રતિબંધક છે એટલે રજતાવયવના જ્ઞાનનું શુક્તિજ્ઞાન વિરોધી છે એ વાત નિશ્ચિત છે. રજતાવયવની પ્રતીતિનું વિરોધી શુક્તિજ્ઞાન જ રજતજ્ઞાનનું વિરોધી છે એમ માનવું એ કલૃપ્ત કલ્પના છે. જે નિશ્ચિત છે તેને કલૃપ્ત કહે છે. શુક્તિજ્ઞાન વિના અન્યથી રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિ માને તો અકલૃપ્ત કલ્પના થશે. એ પ્રકારે જોતાં કલૃપ્ત કલ્પનાને જ યોગ્ય માનવી એ જે યુક્તિ તેનો પણ (આ વાદની રીતિથી) વિરોધ થશે માટે શુક્તિજ્ઞાનથી જ રજતની તથા તેના જ્ઞાનની નિવૃત્તિ માનવી યોગ્ય છે.

૧૪૩ : સત્ખ્યાતિવાદમાં પ્રબલ દોષ

પૂર્વોક્ત રીતે જો રજતજ્ઞાનાભાવથી રજતની નિવૃત્તિ માનીએ અને રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિનાં અનેક સાધન માનીએ તોપણ અહીં કહેવામાં આવશે તે દોષથી સત્ખ્યાતિવાદી છૂટતો નથી તે દોષ આ પ્રકારનો

છે. શુક્તિને વિષે જે ક્ષણે રજતભ્રમ થાય તે જ ક્ષણે શુક્તિ સાથે અગ્નિનો સંયોગ થઈ ઉત્તરક્ષણે શુક્તિનો ધ્વંસ થઈ જાય ને ભસ્મ ઉત્પન્ન થાય ત્યાં રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિનું સાધન કોઈ થયું નહિ. એટલે શુક્તિધ્વંસ તથા ભસ્મની ઉત્પત્તિથી પ્રથમ રજતની નિવૃત્તિ ન થતાં ભસ્મદેશને વિષે રજતનો લાભ થવો જોઈએ; કેમ કે રજતદ્રવ્ય તૈજસ છે, ને તેનો ધ્વંસ ગંધક આદિ પદાર્થોના સંબંધ વિના થતો નથી. આમ છે એટલે ભ્રમસ્થાને વ્યાવહારિક રજતરૂપ સત્પદાર્થની ખ્યાતિ થાય છે એવો સત્ખ્યાતિવાદ અસંગત છે. જ્યાં એક જ રજ્જુને વિષે દશ પુરુષોને ભિન્ન ભિન્ન પદાર્થોનો ભ્રમ થાય છે, કોઈને દંડ, કોઈને માલા, કોઈને સર્પ, કોઈને જલધારા ઇત્યાદિ ભ્રમ થાય છે, ત્યાં એ સર્વ પદાર્થોના અવયવો અતિ સ્વલ્પ એવા રજ્જુદેશને વિષે સંભવતા નથી; કારણ કે મૂર્ત દ્રવ્ય છે તે સ્થાનનો નિરોધ કરે છે, એટલે સ્વલ્પ દેશને વિષે આટલા બધા પદાર્થોના અવયવો સંભવતા નથી. વળી ભ્રમકાલે દંડાદિક અવયવી સર્વથા સ્વલ્પદેશને વિષે સંભવે નહિ. સિદ્ધાંતમાં તો અનિર્વચનીય દંડાદિક છે તે વ્યાવહારિક દેશનો નિરોધકર્તા નથી. જો સત્ખ્યાતિવાદી પણ એ દંડાદિકને વિષે સ્થાનનિરોધરૂપ ફળ ન માને તો દંડાદિકને સત્ કહેવા એ જ વિરુદ્ધ વાત થઈ, તેમ નિષ્ફલ પણ થઈ; દંડાદિકની પ્રતીતિમાત્ર જ થાય તેનાથી અન્ય કાર્ય બને નહિ. એમ કહેતાં તો અનિર્વચનીયવાદ જ સિદ્ધ થાય.

વળી ભ્રમસ્થલને વિષે જો સત્પદાર્થની ઉત્પત્તિ માને તો અંગાર સહિત ઉષરભૂમિમાં જલભ્રમ થાય ત્યાં જલથી અંગાર શાંત થવા જોઈએ; એમ જ રૂના ઉપર મૂકેલી ચણોઠીને વિષે અગ્નિભ્રમ થાય ત્યાં રૂનો દાહ થવો જોઈએ. જો એમ કહો કે દોષ સહિત કારણથી ઊપજેલા પદાર્થની પ્રતીતિ અન્યને થતી નથી, જેના દોષથી તે પદાર્થ ઊપજ્યો છે તેને જ પ્રતીતિ થાય છે; તેમ જ દોષનાં કાર્ય જે જલ, અગ્નિ આદિક તેનાથી આર્દ્રીભાવ કે દાહ થતો નથી, તો એવા પદાર્થને સત્ય કહેવા એ કેવલ હાસ્યકારક છે; કેમ કે અવયવો સ્થાનનિરોધ કરતા નથી, અવયવીથી કોઈ કાર્ય થતું નથી; છતાં એવા પદાર્થને સત કહેવો એથી બુદ્ધિમાનોને હાસ્ય પેદા થાય છે. આમ છે એટલે સત્ખ્યાતિવાદીની ઉક્તિ સંભવતી નથી. આ પક્ષ સર્વથા યુક્તિહીન છે. આ જ કારણથી વિચારસાગરમાં સત્ખ્યાતિ નથી; જે પક્ષનું કોઈ પણ પ્રકારે ઉપપાદન થઈ શકે ને પછી તર્કાદિબળે કરીને ખંડન ..... તે

પક્ષ લખવા યેાગ્ય છે; સત્ખ્યાતિવાદનું તેા ઉપપાદન જ સંભવતું નથી તેાપણુ અહીં લખવાનું પ્રયેાજન એ છે કે, જે અધ્યયન કરનારને એમ ભ્રમ ન થાય કે ગ્રંથકારને સત્ખ્યાતિવાદનું જ્ઞાન હતું નહિ.

૧૪૪: ત્રણ પ્રકારની અસત્ખ્યાતિ–તેમાં શૂન્ય-વાદીની અસત્ખ્યાતિ

એ જ પ્રમાણે અસતખ્યાતિવાદ પણ યુક્તિ અને અનુભવથી રહિત છે. નિરાકરણ ન કરીએ તેાપણ કેાઈની બુદ્ધિમાં આરૂઢ થઈ જાય એવેા નથી, એટલે નિરાકરણની અપેક્ષા નથી, તથાપિ અસતખ્યાતિવાદી વેદમાર્ગનેા પ્રસિદ્ધ પ્રતિદ્વંદ્વી છે અને સૂત્રોમાં તેના મતનું ખંડન કર્યું છે, માટે એ મતનું પણ ખંડન કરવું ઉચિત છે. અસતખ્યાતિ-વાદી બે છે: એક તેા શૂન્યવાદી નાસ્તિક અસતખ્યાતિ માને છે; તેના મતમાં પદાર્થમાત્ર અસતરૂપ છે, એટલે શુક્તિને વિષે રજત પણ અસત્ છે. શૂન્યવાદીના મતમાં અસત્ એવા અધિષ્ઠાનને વિષે ભ્રમરૂપ રજત પણ અસત્ છે, એટલે કે ભ્રમમાત્ર નિરધિષ્ઠાનભ્રમ છે. એમ જ જ્ઞાતા–જ્ઞાન પણ અસત્ છે. આ મતનું ખંડન શારીરકના દ્વિતીય અધ્યાયના તર્કપાદમાં વિસ્તારથી કરેલું છે. અનુભવથી પણ વિરુદ્ધ છે, કેમ કે શૂન્યવાદમાં સર્વ સ્થાને શૂન્ય છે એટલે કેાઈ નેા પણ પ્રસિદ્ધ વ્યવહાર થવેા જોઈએ નહિ. અને શૂન્યથી વ્યવહાર થતેા હેાય તેા અગ્નિનું પ્રયેાજન જલથી, જલનું પ્રયેાજન અગ્નિથી, સિદ્ધ થવું જોઈએ, અગ્નિને જલ તેા સત્ય કિંવા મિથ્યા કેાઈ ઠેકાણે છે જ નહિ; કેવલ શૂન્યતત્ત્વ છે, ને તે બધું એકરસ છે. તેમાં વિશેષ સંભવતેા નથી. શૂન્યમાં જો વિશેષ માને તેા શૂન્યવાદની હાનિ થાય; કેમ કે એવેા જે વિશેષ માનવેા પડે તે જ શૂન્યથી ભિન્ન થાય, ત્યારે જો એમ કહે કે શૂન્યમાં વિશેષ છે, એને જ વિલક્ષણતા કહીએ છીએ, ને એનાથી જ વ્યવહારભેદ થઈ શકે છે; એ વિશેષ તથા વ્યવહાર, તેમ જ વ્યવહારનેા કર્તા એ બધું પરમાર્થથી તેા શૂન્ય છે, એટલે શૂન્યતાની હાનિ નથી, તેા આ કહેવું પણ સંભવે નહિ, કેમ કે શૂન્યમાં વિશેષ છે એવું કથન જ વિરુદ્ધ છે; વિશેષવાળું માનતાં જ શૂન્યની હાનિ થાય છે; શૂન્યમાત્ર કહેતાં વિશેષવત્તાના અભાવને લીધે વ્યવહારભેદનેા અસંભવ થાય છે. આ પ્રકારે શૂન્યવાદ સંભવતેા નથી.

૧૪૫ : તાંત્રિકરીતિથી અસત્ખ્યાતિ

બીજા પ્રકારના અસત્ખ્યાતિવાદી તાંત્રિક અસત્ખ્યાતિ માને છે. તેમના મત પ્રમાણે શુક્તિ આદિક જે વ્યવહારના પદાર્થ તે અસત્ નથી, પરંતુ ભ્રમજ્ઞાનનાં વિષય એવાં અનિર્વચનીય રજતાદિક જે સિદ્ધાંતમાં માન્યાં છે તે અસત્ છે. એટલે કે વ્યાવહારિક રજતાદિક તો પોતપોતાના દેશને વિષે છે, તેનો તો શુક્તિ સાથે સંબંધ નથી; તેમ અન્યખ્યાતિવાદીની પેઠે શુક્તિને વિષે રજતત્વની પ્રતીતિ થાય છે એમ પણ નથી; અનિર્વચનીય રજત ઊપજતું નથી; અખ્યાતિવાદીની પેઠે બે જ્ઞાન થતાં નથી; શૂન્યવાદીની પેઠે શુક્તિ અસત્ નથી; જ્ઞાતા જ્ઞાન પણ અસત્ નથી;–પણ શુક્તિ, જ્ઞાતા, જ્ઞાન બધું સત્ છે. દોષ સહિત નેત્રનો શુક્તિ સાથે સંબંધ થાય ત્યારે શુક્તિનું જ્ઞાન થતું નથી, પરંતુ શુક્તિદેશને વિષે અસત્ એવા રજતની પ્રતીતિ થાય છે. યદ્યપિ અન્યથાખ્યાતિવાદમાં પણ શુક્તિદેશને વિષે રજત અસત્ છે અને કાન્તકારને વિષે તથા હાટને વિષે ઉભય મતમાં રજત સત્ છે, તથાપિ અન્યથાખ્યાતિમતમાં તો દેશાંતરસ્થ સત્ય રજતવૃત્તિ રજતત્વનું શુક્તિને વિષે ભાન થાય છે, અસત્ખ્યાતિવાદમા તો દેશાંતરમાં રજત છે પણ તેના ધર્મ રજતત્વનું ભાન શુક્તિને વિષે થતું નથી; માત્ર અસત્ગોચર રજત જ્ઞાન છે. શુક્તિ સાથે દોષ સહિત નેત્રના સંબંધથી રજતભ્રમ થાય છે, તેનો વિષય શુક્તિ નથી; રજતભ્રમનો વિષય શુક્તિ હોય તો 'આ શુક્તિ છે' એવું જ્ઞાન થવું જોઈએ; કદાચિત્ શુક્તિત્વરૂપ વિશેષધર્મનું જ્ઞાન થાય, તોપણ સામાન્ય અશનું–'આ'–એટલુ પણ જ્ઞાન થવું જોઈએ. એટલે ભ્રમનો વિષય શુક્તિ નહિ, એમ જ ભ્રમનો વિષય રજત પણ નથી; કેમ કે સન્મુખ દેશને વિષે રજત જે નહિ, દેશાંતરમાં રજત છે તેની સાથે નેત્રનો સંબંધ નથી. આ રીતે રજતભ્રમનો વિષય જ કોઈ નથી અને શુક્તિજ્ઞાન પછી ઉત્તરકાલને વિષે 'અહીં' ત્રિકાલમાં પણ રજત નથી' એવી પ્રતીતિ થાય છે. આમ હોવાથી રજતભ્રમ નિર્વિષયક છે માટે તેને અસત્ગોચર કહીએ છીએ. અસત્ગોચર જ્ઞાનને જ અસત્ખ્યાતિ કહે છે.

૧૪૬ : ન્યાયરીતિથી અસત્ખ્યાતિવાદ

કેાઈ મતવાળા (ન્યાયવાચસ્પત્યકાર) અસત્ખ્યાતિનું આ પ્રમાણે કથન કરે છે. શુક્તિ સાથે નેત્રનેા સંબંધ થતાં રજતભ્રમ થાય છે, એટલે રજતભ્રમનેા વિષય શુક્તિ છે. પરંતુ શુક્તિને વિષે શુક્તિત્વ તથા શુક્તિત્વનેા સમવાય ઉભયે દેાષને લીધે ભાસતાં નથી; શુક્તિમાં રજતત્વનેા સમવાય ભાસે છે, ને તે તેા શુક્તિમાં છે નહિ; માટે અસત્ખ્યાતિ છે. રજતત્વપ્રતિયેાગીનેા શુક્તિઅનુયેાગીસમવાય અસત્ છે, તેની ખ્યાતિ કહેતાં પ્રતીતિ તે અસત્ખ્યાતિ કહેવાય છે. રજતત્વપ્રતિયેાગિકસમવાય રજતને વિષે રજતત્વનેા પ્રસિદ્ધ છે, અને શુક્ત્યનુયેાગિકસમવાય શુક્તિને વિષે શુક્તિત્વનેા પ્રસિદ્ધ છે; પરંતુ રજતત્વપ્રતિયેાગિક સમવાય રજતાનુયેાગિક પ્રસિદ્ધ છે, શુક્ત્યનુયેાગિક નથી, અને શુક્ત્યનુયેાગિક જે સમવાય પ્રસિદ્ધ છે તે શુક્તિત્વપ્રતિયેાગિક છે, રજતત્વપ્રતિયેાગિક નથી. આ રીતે રજતત્વપ્રતિયેાગિક શુક્ત્યનુયેાગિક એવેા સમવાય અપ્રસિદ્ધ હેાવાથી અસત્ છે; ને તેની પ્રતીતિને અસત્ખ્યાતિ કહે છે. શુક્તિ જેની અનુયેાગી કહેતાં ધર્મી હેાય તે શુક્ત્યનુયેાગિક કહેવાય, રજતત્વ જેનું પ્રતિયેાગી હેાય તે રજતત્વપ્રતિયેાગિક કહેવાય. એવું તાત્પર્ય છે કે, કેવલ સમવાય તેા પ્રસિદ્ધ છે, રજતત્વપ્રતિયેાગિક સમવાય પણ રજતથી પ્રસિદ્ધ છે; શુક્તિઅનુયેાગિકસમવાય પણ શુક્તિધર્મોનેા શુક્તિને વિષે પ્રસિદ્ધ છે. પ્રસિદ્ધ સમવાયને વિષે સમવાયત્વ ધર્મ છે, રજતત્વપ્રતિયેાગિકત્વ પણ પ્રસિદ્ધ છે, શુક્ત્યનુયેાગિકત્વ પણ પ્રસિદ્ધ છે; પરંતુ રજતત્વપ્રતિયેાગિકત્વ શુક્ત્યનુયેાગિકત્વ બન્ને ધર્મ એક સ્થાનને વિષે સમવાયમાં પ્રસિદ્ધ નથી, એટલે શુક્ત્યનુયેાગિકત્વવિશિષ્ટ, રજતત્વપ્રતિયેાગિકત્વવિશિષ્ટ સમવાય અપ્રસિદ્ધ હેાવાથી અસત્ છે; એની ખ્યાતિ તે અસત્ખ્યાતિ. આવેા મત ન્યાયવાચસ્પત્યકારનું છે. આ પ્રકારે અધિષ્ઠાનને માનીને અસત્ખ્યાતિ બે પ્રકારની માની છે; એક શુક્તિ અધિષ્ઠાનને વિષે અસતરજતની પ્રતીતિરૂપ છે, બીજી શુક્તિને વિષે અસત્ એવા રજતત્વસમવાયની પ્રતીતિરૂપ છે.

૧૪૭ : અસત્ખ્યાતિખંડન

એ ઉભયે અસત્ખ્યાતિ અસંગત છે. જે અસત્ખ્યાતિ માને તેને આ પ્રમાણે પૂછવાનું છે: અસત્ખ્યાતિ એ વાકયમાં 'અબાધ્ય-

વિલક્ષણ ' એવો અસત્-શબ્દનો અર્થ એ છે કે, અસત્ શબ્દનો અર્થ 'નિઃસ્વરૂપ' એવો છે? જો એમ કહો કે અસત્-શબ્દનો અર્થ નિઃસ્વરૂપ એવો કરવો તો 'મુખમાં જિહ્વા નથી' એવું બોલનારની પેઠે અસત્ખ્યાતિવાદનો અંગીકાર નિર્લજ્જ વિના અન્ય કરશે નહિ. સત્તાસ્ફૂર્તિરહિતને નિઃસ્વરૂપ કહે છે, એટલે નિઃસ્વરૂપ કહેતાં સત્તાસ્ફૂર્તિશૂન્યની પ્રતીતિ થાય એવો અસત્ખ્યાતિવાદ કહેતામાં જ અસિદ્ધ થઈ જાય છે, કેમ કે સત્તાસ્ફૂર્તિશૂન્યની પ્રતીતિ કહેવી એ જ વિરુદ્ધ છે. ત્યારે અબાધ્ય વિલક્ષણ એવો અસત્-શબ્દનો અર્થ કરો તો અબાધ્યવિલક્ષણ તે બાધ્ય, એટલે કે બાધયોગ્ય, એવો અર્થ થાય, અને બાધયોગ્યની પ્રતીતિ તે અસત્ખ્યાતિ કહેવાય. આવો અર્થ થાય તો તેવો અર્થ તો સિદ્ધાંતીના મતથી વિરુદ્ધ નથી; કેમ કે સિદ્ધાંતમાં અનિર્વચનીયખ્યાતિ કહી છે; અને જે બાધયોગ્ય છે તે જ સિદ્ધાંતમાં અનિર્વચનીય થાય છે. એમ થાય ત્યારે તો અસત્ખ્યાતિવાદ સિદ્ધાંતથી વિલક્ષણ છે એ કહેવું બને નહિ.

૧૪૮ : આત્મખ્યાતિ

આત્મખ્યાતિવાદ પણ અસંગત છે. વિજ્ઞાનવાદીના મતમાં આત્મખ્યાતિ છે. ક્ષણિક વિજ્ઞાનને વિજ્ઞાનવાદી આત્મા કહે છે. તેના મતમાં બાહ્ય રજત જ નથી, પણ અંતર વિજ્ઞાનરૂપ આત્મા છે. તેનો ધર્મ રજત છે, તે દોષબલથી કરીને બાહ્ય પ્રતીત થાય છે. એક શૂન્યવાદી વિના સુગત(બુદ્ધ)ના શિષ્યમાત્રને આંતર પદાર્થ માનવામાં કશો વિવાદ નથી; બાહ્ય પદાર્થને કોઈ માને છે ને કોઈ નથી માનતા, એટલે બાહ્ય પદાર્થની સત્તા વિષે તેમને વિવાદ છે. આંતર વિજ્ઞાનનો નિષેધ શૂન્યવાદી વિના બીજા કોઈ નાસ્તિક કરતા નથી. આમ છે એટલે આંતર રજતનું અધિષ્ઠાન વિજ્ઞાનરૂપ આત્મા છે, તેનો ધર્મ જે રજત તે આંતર છે, દોષબલે કરીને બાહ્ય હોય તેમ પ્રતીત થાય છે. જ્ઞાને કરીને પણ રજતનો સ્વરૂપે કરીને બાધ થતો નથી, માત્ર રજતની બાહ્યતાનો બાધ થાય છે. અનિર્વચનીયખ્યાતિમાં તો રજતધર્મીનો બાધ અને ઇદંતારૂપ બાહ્ય વૃત્તિનો બાધ ઉભય માનવાં પડે છે; આત્મખ્યાતિ મતમાં રજતનો તો બાધ મનાતો નથી, કેમ કે શૂન્યવાદી વિના કોઈ પણ બૌદ્ધના મતમાં પદાર્થોની આંતર સત્તા વિષે વિવાદ નથી; એટલે સ્વરૂપે કરી રજનો બાધ

નથી, કેવલ ઇદંતારૂપ બાહ્યતાનો જ બાધ આત્મખ્યાતિમાં માન્યો છે. આમ છે ત્યારે અનિર્વચનીયખ્યાતિ માનતાં ધર્મ અને ધર્મી બેનો બાધ માનવો પડે એ ગૌરવ છે, આત્મખ્યાતિમાં ધર્મીનો બાધ માન્યા વિના ઇદંતારૂપ ધર્મનો જ બાધ કલ્પવો એ લાઘવ છે. આવો આત્મખ્યાતિવાદીનો અભિપ્રાય છે. આ મતમાં આંતર રજત સત્ય છે, તેની બાહ્ય દેશને વિષે પ્રતીતિ તે ભ્રમ છે; એટલે રજતજ્ઞાનને વિષે રજતગોચરત્વ તે અંશ ભ્રમ નથી, પણ રજતની બાહ્ય દેશસ્થત્વપ્રતીતિ એ અંશભ્રમ છે.

૧૪૯ : આત્મખ્યાતિખંડન

આ મત પણ સારો નથી. રજત આંતર છે એવો અનુભવ કોઈને પણ થતો નથી. ભ્રમસ્થલે કે યથાર્થસ્થલે કોઈ પણ સ્થલે રજતાદિકની આંતરતા કોઈ પણ પ્રમાણથી સિદ્ધ થતી નથી. સુખાદિક આંતર છે, રજતાદિક બાહ્ય છે, એવો અનુભવ સર્વને થાય છે. રજતને આંતર માનતાં અનુભવ સાથે વિરોધ આવે છે; તેમ જ આંતરતા સાધવાને કોઈ પ્રમાણ કે યુક્તિ પણ છે નહિ; એટલે આંતર રજતની બાહ્ય પ્રતીતિ માનવી અસંગત છે.

૧૫૦ : આત્મખ્યાતિના પ્રકારનો અનુવાદ

બૌદ્ધોના બે ભેદ છેઃ એક વિજ્ઞાનવાદ છે, બીજો બાહ્યવાદ છે. બાહ્યવાદના પણ બે ભેદ છે; એક બાહ્ય પદાર્થ અનુમેય છે, પ્રત્યક્ષ નથી. જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ને જ્ઞાન ઉપરથી જ્ઞેયની અનુમિતિ થાય છે, એ પ્રકારનો બાહ્ય પદાર્થનો પરોક્ષવાદ છે; બાહ્ય પદાર્થ પણ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનો વિષય છે એવો બાહ્ય પદાર્થના અપરોક્ષનો બીજો વાદ છે. વિજ્ઞાનવાદીના મતમાં તો વ્યાવહારિક રજત પણ બાહ્ય નથી, પણ બાહ્ય પદાર્થવાદીના મતમાં યથાર્થ જ્ઞાનનો વિષય જે રજત તે બાહ્ય છે, એટલે ઉક્ત (૧૪૯માં) જે અનુભવ તેનો વિરોધ નથી; ભ્રમસ્થલમાં તો બાહ્ય રજત માનવાનું પ્રયોજન નથી, કેમ કે એ રજતથી કટકકુંડલાદિ સિદ્ધ થનાર નથી, પ્રતીતિમાત્ર જ થાય છે; પ્રતીતિ વિષય વિના થાય નહિ, એટલે એ રજતનું ફળ એટલું જ છે કે, ભ્રમપ્રતીતિને પણ સવિષય ઠરાવવી. રજતને બાહ્ય માનવાને બદલે આંતર માને તોપણ ભ્રમની સવિષયતા તો સિદ્ધ થશે

જ, એટલે બાહ્ય માનીને ભ્રમપ્રતીતિની સવિષયતા સિદ્ધ કરવામાં ગૌરવ છે; કેમ કે ઉક્ત રીતિથી ધર્મધર્મીનો બાધ માનવો પડે છે. આંતર રજતની દોષબલથી બાહ્યપ્રતીતિ માનીએ તો કેવળ ઇદંતાનો બાધ માનવામાં લાઘવ છે. વળી બાહ્યરજતવાદમાં યથાર્થ જ્ઞાનનો વિષય જે રજત તે પુરોવર્તી દેશમાં હોય છે, તેમ જ ભ્રમજ્ઞાનનો વિષય જે રજત તે પણ પુરોવર્તી દેશમાં હોય તો યથાર્થ જ્ઞાન અને ભ્રમજ્ઞાનનો ભેદ રહે નહિ. પણ આત્મખ્યાતિ મતમાં તો યથાર્થ જ્ઞાનનો વિષય જે રજત તે પુરોવર્તી દેશમાં છે, અને ભ્રમજ્ઞાનનો વિષય જે રજત તે આંતર છે, એટલે બાહ્યત્વ આંતરત્વરૂપે કરીને વિષયની વિલક્ષણતા સિદ્ધ થવાથી યથાર્થત્વ અયથાર્થત્વ એવો જ્ઞાનભેદ થઈ શકશે. અને બાહ્ય દેશને વિષે ભ્રમના વિષયની ઉત્પત્તિ માનો તો શુક્તિદેશમાં જે રજત ઊપજે છે તેની પ્રતીતિ સર્વને થવી જોઈએ; તેમ જ એક અધિષ્ઠાનને વિષે દશ પુરુષોને દશ પ્રકારનો ભ્રમ થાય છે ત્યાં એક એક પુરુષને સકલ પદાર્થોની પ્રતીતિ થવી જોઈએ. આત્મખ્યાતિવાદમાં તો જેના અંતરમાં જે પદાર્થ ઊપજ્યો છે તેને તે પદાર્થ પુરોવર્તી (બાહ્ય) દેશમાં પ્રતીત થાય છે, તેના કરતાં અન્યને તેની પ્રતીતિની શંકા પણ સંભવતી નથી. ભ્રમના વિષયની બાહ્ય ઉત્પત્તિ માને તેના મતમાં અન્ય પુરુષોને જે આ પ્રકારની અપ્રતીતિ તેનું સમાધાન શોધવું એનું ફળ ક્લેશ વિના બીજું નથી, આ પ્રકારે બાહ્ય પદાર્થવાદી બૌદ્ધોના મતથી પણ આત્મખ્યાતિ સંભવે છે, કેમ કે તેમના મતમાં પણ વ્યાવહારિક પદાર્થ જ બાહ્ય છે, પ્રાતિભાસિક રજતાદિક બાહ્ય નથી, કેવલ આંતર છે. .

૧૫૧: બાહ્યાર્થ માનનાર આત્મખ્યાતિનું ખંડન

આ પ્રકારે આત્મખ્યાતિવાદ ઠીક જણાય છે, તોપણ તે અસંગત જ છે; કેમ કે રજતાદિક પદાર્થ સ્વપ્ન વિના જાગરણને વિષે, આંતર હોવા એ અપ્રસિદ્ધ છે. જેનો બાહ્ય સ્વભાવ છે, એવાને ભ્રમ સ્થલને વિષે આંતર કલ્પવાં એ અપ્રસિદ્ધ કલ્પનાદોષ છે. અને રજતાદિક આંતર હોય તો 'મારામાં રજત, 'હું રજત' એવી પ્રતીતિ થવી જોઈએ, 'આ રજત' એવી બાહ્ય પ્રતીતિ થવી જોઈએ [illegible]

જો એમ કહો કે યદ્યપિ રજત આંતર છે, બાહ્ય દેશમાં [illegible] તથાપિ દોષમાહાત્મ્યે કરીને આંતર પદાર્થની બાહ્ય પ્રતીતિ [illegible]

બાહ્યતારૂપ ઇદંતા શુક્તિમાં છે, દોષના માહાત્મ્યથી શુક્તિની ઇદંતા રજતમાં ભાસે છે, જે દોષથી આંતર રજત ઊપજે છે તે દોષથી જ આંતર ઊપજેલા રજતમાં શુક્તિની ઇદંતા પ્રતીત થાય છે. જો રજતની બાહ્ય દેશને વિષે ઉત્પત્તિ માનીએ તો બાહ્ય દેશમાં સત્ય રજત તો સંભવે નહિ, અનિર્વચનીય માનવું પડે, અને અનિર્વચનીય વસ્તુ તો લોકને વિષે અપ્રસિદ્ધ છે, એટલે પુનઃ અપ્રસિદ્ધ કલ્પનાદોષ આવશે. અને બીજી રીતે જોતાં આંતર એવું તો સત્ય રજત ઊપજે છે, આંતર હોવાથી એનું હાનોપાદાન અશક્ય છે, એટલે સત્ય માનતાં પણ કટકકુંડલાદિની સિદ્ધિરૂપ ફળનો અભાવ સંભવે છે, એટલે અનિર્વચનીય વસ્તુની કલ્પના કરવી પડતી નથી. અનિર્વચનીયખ્યાતિ કરતાં આત્મખ્યાતિમાં આ જ લાઘવ છે.

આ કહેવું પણ અસંગત છે. શુક્તિની ઇદંતા રજતમાં પ્રતીત થાય છે એમ કહેવાથી અન્યથાખ્યાતિનો અંગીકાર થાય છે. જો ઇદંતા-પ્રતીતિ એટલી અન્યથાખ્યાતિ માની તો શુક્તિને વિષે રજતત્વધર્મની પ્રતીતિ એટલી પણ અન્યથાખ્યાતિ માનવી જોઈએ; આંતર રજતની ઉત્પત્તિ માનવી નિષ્ફળ છે. રજત પદાર્થ શુક્તિથી વ્યવહિત છે, અને તેના ધર્મની શુક્તિમાં પ્રતીતિ થવાનો સંભવ નથી, એમ કહો તો તમારા મતમાં પણ શુક્તિથી વ્યવહિત અંતર્દેશને વિષે રજત છે, તેને વિષે શુક્તિધર્મ જે ઇદંતા તનો સંભવ કહેવો એ આના સરખો જ દોષ છે.

૧૫૨ : આત્મખ્યાતિ અને અદ્વૈતસિદ્ધાંત

સિદ્ધાંતમાં તો શુક્તિવૃત્તિ તાદાત્મ્યનો રજત સાથે અનિર્વચનીય સંબંધ ઊપજે છે. એને જ સંસર્ગાધ્યાસ કહે છે. અધિષ્ઠાનનો સંબંધ જ્યાં આરોપિત સાથે પ્રતીત થાય ત્યાં અધિષ્ઠાનમાત્રનો સંસર્ગાધ્યાસ થાય છે. સંસર્ગાધ્યાસ વિના અન્ય ધર્મની અન્યને વિષે પ્રતીતિ થાય નહિ. આ પ્રકારે જોતાં શુક્તિવૃત્તિ ઇદંતાની આંતર રજતને વિષે પ્રતીતિ અધ્યાસ વિના થતી નથી એટલે આત્મખ્યાતિવાદ અસંગત છે અને અનિર્વચનીય વસ્તુની અપ્રસિદ્ધ કલ્પના કરવી પડે એવો જે દોષ કહ્યો તે પણ અજ્ઞાનથી કહ્યો છે.

અદ્વૈતવાદનો મુખ્ય સિદ્ધાંત આવો છે: ચેતન સત્ય છે, તેનાથી ભિન્ન સકલ મિથ્યા છે. અનિર્વચનીયને મિથ્યા કહે છે. એટલે ચેતન-

ભિન્ન પદાર્થોને સત્ય કહેવા ત્યાં જ અપ્રસિદ્ધ કલ્પના થાય છે. ચેતનથી ભિન્ન પદાર્થોને વિષે અનિર્વચનીયતા કહેવી એ તો અતિ પ્રસિદ્ધ કલ્પના છે. યુક્તિથી વિચાર કરો તો અનાત્મ એવા કોઈ પદાર્થનું સ્વરૂપ જ સિદ્ધ થતું નથી, તેમ પ્રતીત પણ થતું નથી. માટે સકલ અનાત્મ પદાર્થ અનિર્વચનીય છે; સિદ્ધાંતમાં કોઈ અનાત્મ પદાર્થ સત્ય નથી. ગંધર્વનગરની પેઠે પ્રપંચમાત્ર દૃષ્ટનષ્ટ સ્વભાવવાળો છે. સ્વપ્ન અને જાગ્રતના પદાર્થોમાં કશી વિલક્ષણતા નથી. શુક્તિ રજત પ્રાતિભાસિક છે, કાંતાકરસ્થ રજત વ્યાવહારિક છે, એ પ્રકારે અનાત્મ પદાર્થોમાં પણ મિથ્યાત્વ સત્યત્વની વિલક્ષણતા પરસ્પર કહી છે. સ્થૂલબુદ્ધિવાળાને અદ્વૈતબોધમાં પ્રવેશ કરાવવાને વાસ્તે અરુંધતી*– ન્યાયે કરીને કહી છે. સ્થૂલબુદ્ધિવાળા પુરુષને પ્રથમથી જ મુખ્ય સિદ્ધાંતની રીતિ કહીએ તો અદ્ભુત અર્થ સાંભળીને, અનાત્માને સત્ય માનવાની ભાવના જેના મનમાં છે એવો તે, શાસ્ત્રથી વિમુખ થઈ પુરુષાર્થથી ભ્રષ્ટ થઈ જાય; માટે અનાત્મ પદાર્થોની વ્યાવહારિક પ્રાતિભાસિક એવી બે સત્તા કહી અને ચેતનની પારમાર્થિક સત્તા કહી. પ્રપંચની સત્તા ચેતનની સત્તાથી ન્યૂન છે એ વાત બુદ્ધિમાં આરૂઢ થતાં સકલ અનાત્મ પદાર્થની સ્વપ્નાદિ દૃષ્ટાંતથી, પ્રાતિભાસિકતા સમજી, નિષેધવાક્યોથી સર્વ અનાત્મને સત્તાસ્ફૂર્તિશૂન્ય જાણી લે, એટલા હેતુથી સત્તાભેદની કલ્પના કરેલી છે; બાકી અનાત્મપદાર્થોનો પરસ્પર સત્તાભેદ બતાવવો એ વિષે અદ્વૈતશાસ્ત્રનું તાત્પર્ય નથી. આમ છે એટલે અદ્વૈતવાદીને એમ કહેવું કે અનિર્વચનીય પદાર્થ અપ્રસિદ્ધ છે તે જ વિરુદ્ધ છે, તેમ અનિર્વચનીય કરતાં અન્ય પ્રકાર સંભવતો નથી; એટલે લાઘવગૌરવની ચર્ચા કેવલ નકામી છે. અનિર્વચનીયખ્યાતિ વિના અન્ય પ્રકાર પણ સંભવે તો ગૌરવદોષ દેખી એ પક્ષનો ત્યાગ સંભવે, પણ કહી ગયા તથા કહીશું તે પ્રકારે અનિર્વચનીયખ્યાતિ કરતાં સત્ખ્યાતિ આદિ કોઈ પ્રકાર સંભવતો જ નથી, એટલે ગૌરવ લાઘવનો તો વિચાર પણ કરવાનો નથી.

* અરુંધતીનો તારો બહુ ઝીણો હોવાથી દેખાય નહિ, માટે પ્રથમ વૃક્ષની શાખા, પછી બીજા તારા, એમ કરતા કરતાં અરુંધતી દેખાડવામાં આવે છે, તે શાખારુંધતીન્યાય કહેવાય છે. શાખા દેખાડવાનું પ્રયોજન ન છતાં શાખા દેખાડી અરુંધતી દેખાડવાનું સિદ્ધ થાય છે.

૧૫૩ : ગૌરવદોષપરિહાર

આત્મખ્યાતિનિરૂપણ કરતાં આરંભે જે કહ્યું કે બાહ્ય રજતની ઉત્પત્તિ માનીએ તો રજતધર્મી અને ઇદંતાધર્મ એ ઉભયનો બાધ માનવો પડશે એટલું ગૌરવ છે; આત્મખ્યાતિ માનતાં ઇદંતામાત્રનો બાધ થવાનો એટલે ધર્મીનો બાધ નહિ માનવો પડે એટલું લાઘવ છે.

આમ કહેવું તે પણ અકિંચિત્કર છે: કારણ કે શુક્તિનું જ્ઞાન થતાં જ 'મને મિથ્યારજત પ્રતીત થયુ હતું' એવો રજતનો બાધ સર્વને અનુભવસિદ્ધ છે. આત્મખ્યાતિની રીતિ પ્રમાણે તો રજતને વિષે જે બાહ્યતા પ્રતીત થઈ તે મિથ્યા થઈ એવો બાધ થવો જોઈએ. માટે ધર્મીનો બાધ માનવો ન પડે એ લાઘવથી લોભાઈને ધર્મીનો જ લોપ કરીએ તો પાકાદિક સાધનાર જે વ્યાપારસમૂહ તેમાંનો એકાદ વ્યાપાર કરીને બાકીનાનો, લાઘવને અર્થે, ત્યાગ કરવો. વળી જેને ભ્રમ થાય છે તેવા પુરુષને આપ્ત ઉપદેશ કરે છે ત્યાં પણ 'આ રજત નથી પણ શુક્તિ છે' એ રીતે રજતનો જ સ્વરૂપે કરીને નિષેધ કરે છે; આત્મખ્યાતિની રીતિ પ્રમાણે તો 'અહીં રજત નથી પણ આત્માને વિષે છે' એ રીતે રજતના દેશમાત્રનો જ નિષેધ કરવો જોઈએ. આ પ્રકારે આત્મામાં ઊપજેલા પદાર્થની બાહ્ય દેશને વિષે ખ્યાતિ છે એવો બાહ્યપદાર્થવાદી બૌદ્ધનો જે આત્મખ્યાતિવાદ તે અસંગત છે. વળી વિજ્ઞાનથી ભિન્ન કોઈ બાહ્ય કે આંતર પદાર્થ છે નહિ, માત્ર વિજ્ઞાનરૂપ આત્માના આકાર સર્વ પદાર્થ છે, એમ વિજ્ઞાનવાદી વિજ્ઞાનરૂપ આત્માની રજતરૂપે ખ્યાતિ કહે છે. એ પ્રકારે પણ આત્મખ્યાતિ અસંગત છે. વિજ્ઞાનથી ભિન્ન જે રજતજ્ઞાનનું વિષય છે, તેને જ વિજ્ઞાનરૂપ આત્માથી અભિન્ન કહેવું સંભવે નહિ. વળી વિજ્ઞાનવાદીના મતમાં પદાર્થમાત્ર ક્ષણિક વિજ્ઞાનરૂપ છે તેમાં પણ પ્રત્યભિજ્ઞાનાં અસંભવાદિક* અનેક દૂષણ છે, માટે આત્મખ્યાતિ સંભવતી નથી.

---

* પ્રત્યભિજ્ઞા એટલે પૂર્વે થયેલા અનુભવના સંસ્કાર હોય અને તેનો તે અનુભવ પુનઃ થાય ત્યારે પ્રથમના સંસ્કાર અને પ્રત્યક્ષ અનુભવ ઉભયથી 'આ તે પદાર્થ કે તે પુરુષ' ઇત્યાદિ આકારે જે જ્ઞાન થાય છે તે. જ્ઞાનમાત્ર અને પદાર્થમાત્રને ત્રણ ક્ષણ છે. ઉત્પત્તિક્ષણ, સ્થિતિક્ષણ, નાશક્ષણ. ક્ષણિક-વિજ્ઞાનવાદી સ્થિતિક્ષણ માનતા નથી, પણ પદાર્થમાત્રને અને જ્ઞાનને ઉત્પન્ન-વિનષ્ટ માને છે, એટલે કે ઉત્પત્તિક્ષણના પછી તુરત વિનાશક્ષણ માને છે, એ પ્રકારે એકનો એક પદાર્થ આપણી આંખ આગળ છે તેમાં પણ ઉત્પત્તિ-

૧૫૪ : અન્યથાખ્યાતિ

અન્યથાખ્યાતિવાદ પણ અસંગત છે. અન્યથાખ્યાતિવાદીનું તાત્પર્ય આ પ્રમાણે છે. જે પુરુષને સત્યપદાર્થના અનુભવથી સંસ્કાર થાય તેનાં દોષ સહિત નેત્રનો પૂર્વે દીઠેલા પદાર્થ સદૃશ પદાર્થ સાથે સંબંધ થતાં મોઢા આગળ રહેલા સદૃશ પદાર્થના સામાન્યજ્ઞાનથી પૂર્વે દીઠેલા પદાર્થની સ્મૃતિ થાય છે, અથવા સ્મૃતિ નહિ પણ પૂર્વદૃષ્ટના સંસ્કારનો ઉદ્‌બોધ થાય છે, અને તે પદાર્થના ધર્મ મોઢા આગળ રહેલા પદાર્થમાં પ્રતીત થાય છે. જેમ કે સત્યરજતના અનુભવથી સંસ્કાર પડે, ને તે પછી તે પુરુષનાં દોષ સહિત નેત્રનો રજતસદૃશ જે શુક્તિ તેની સાથે સંબંધ થાય, ત્યાં રજતની સ્મૃતિ થાય છે અને પૂર્વદૃષ્ટ રજતના ધર્મ શુક્તિમાં ભાસે છે; અથવા નેત્રનો સંબંધ અને રજતની ભ્રાંતિ એ બેની વચમાં વિલંબ થતો નથી; માટે નેત્રસંબંધ અને રજતનો પ્રત્યક્ષ ભ્રમ તેની વચમાં રજતની સ્મૃતિ નથી થતી, પણ પૂર્વના રજતાનુભવના સંસ્કાર ઉદ્‌બુદ્ધ થાય છે અને સ્મૃતિના વ્યવધાન વિના જ શીઘ્ર જ શુક્તિને વિષે રજતત્વધર્મનું પ્રત્યક્ષ થઈ જાય છે. જ્યાં કોઈ પણ સ્મૃતિ થાય છે ત્યાં પૂર્વદૃષ્ટના સદૃશપદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ થતાં સંસ્કારનો ઉદ્‌બોધ થાય છે, તેમ ભ્રમસ્થલમાં પણ પૂર્વદૃષ્ટના સદૃશપદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ થતાં જ સંસ્કારનો ઉદ્‌બોધ થઈને સંસ્કારગોચર ધર્મનું પ્રત્યક્ષપદાર્થમાં ભાન થાય છે. આને જ અન્યથાખ્યાતિ કહે છે. અન્યરૂપે પ્રતીતિ તે અન્યથાખ્યાતિ; શુક્તિપદાર્થને વિષે શુક્તિત્વધર્મ છે, રજતત્વધર્મ નથી, પણ શુક્તિની રજતત્વરૂપે પ્રતીતિ થાય છે, એટલે અન્યરૂપે પ્રતીતિ થાય છે. એ જ અન્યથાખ્યાતિ.

૧૫૫ : વિચારસાગરોક્ત દ્વિવિધ અન્યથાખ્યાતિ

વિચારસાગરમાં અન્યથાખ્યાતિના બે ભેદ લખ્યા છે. બીજા પ્રકારની આ પ્રમાણે છે: રજતભ્રમ થાય છે ત્યાં કાંતાકરાદિકને વિષે રહેલા

વિનાશની ક્ષણોનો ક્રમ ચાલ્યો જાય છે. જો કે આપણે તે દેખતા નથી ને પદાર્થ હજી તેનો તે છે એમ માનીએ છીએ. હવે દૂષણ એમ છે કે જ્યારે સ્થિતિક્ષણ જ નથી ત્યારે સંસ્કાર રહેવાનો નહિ અને સંસ્કાર તથા પ્રત્યક્ષ અનુભવ ઉભયથી થતું જે પ્રત્યભિજ્ઞા (આ તે) એ જ્ઞાન તે જ બની શકવાનું નહિ.

રજત સાથે નેત્રનો સંબંધ થઈ તેનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, માટે કાંતાકર-સ્થિત રજત તથા હાટમાં રહેલું રજત તેની જ પુરોવર્તિદેશને વિષે પ્રતીતિ થાય તેનું નામ અન્યથાખ્યાતિ. આ મતમાં ધર્મધર્મી અંશે તો રજતનું જ્ઞાન યથાર્થ છે, પરંતુ દેશ અંશે અન્યથાજ્ઞાન છે* જોકે હટ્ટાદિકનું રજત વ્યવહિત છે એટલે તેની સાથે નેત્રનો સંબંધ સંભવતો નથી, તોપણ દોષ સહિત નેત્રનો વ્યવહિત રજત સાથે સંબંધ થઈ તે રજતનું જ્ઞાન થાય છે. એ રીતે થવું તે દોષના માહાત્મ્યથી થાય છે. આ પ્રકારની અન્યથાખ્યાતિ વર્તમાન ન્યાયાદિક ગ્રંથોમાં મળતી નથી, તથાપિ આ પ્રકારની અન્યથાખ્યાતિનું ખંડન અનેક ગ્રંથોમાં મળી આવે છે.

આમાં જે દોષ છે તે આ પ્રમાણે: જો દેશાંતરસ્થિત રજત સાથે નેત્રનો સંબંધ થતો હોય તો હાટને વિષે રજતની પાસે રાખેલા અન્ય પદાર્થોનું પણ પ્રત્યક્ષ કેમ ન થાય ? કાંતાકરસ્થ રજતનું પ્રત્યક્ષ થાય ત્યારે કાંતાકરનું પણ થવું જોઈએ. અને જો એમ કહો કે અન્ય-થાખ્યાતિની ઉત્પત્તિ કેવલ ઇંદ્રિયથી નથી થતી પણ પૂર્વાનુભવજનિત સંસ્કાર સહિત સદોષ નેત્રથી અન્યથાખ્યાતિજ્ઞાન ઊપજે છે, એટલે ઉદ્-બુદ્ધ સંસ્કાર નેત્રના સહકારી છે; અર્થાત્ રજતગોચર સંસ્કાર સહિત નેત્રથી તો રજતનું જ્ઞાન થાય છે, અને અન્ય પદાર્થનું નથી થતું, કાર-ણ કે અન્ય પદાર્થના સંસ્કાર તો છે પણ તે ઉદ્દ્બુદ્ધ નથી. સંસ્કાર ઉદ્-બુદ્ધ છે કે અનુદ્દ્બુદ્ધ છે એનું અનુમાન કાર્ય ઉપરથી થઈ શકે છે, એટલે આમ માનવામાં દોષ નથી. જ્યાં શુક્તિને વિષે રજતભ્રમ થાય ત્યાં આરોપિત રજતનો પરિણામ શુક્તિ સમાન પ્રતીત થાય છે. લઘુ શુક્તિને વિષે રજતભ્રમ થાય ત્યાં આરોપિત રજતને વિષે પણ લઘુતા ભાસે છે, મોટી શુક્તિને વિષે રજતભ્રમ થાય ત્યાં આરોપિત રજત પણ મોટું ભાસે છે. આ પ્રકારે આરોપિત પદાર્થનું પરિમાણ અધિ-ષ્ઠાનપરિમાણ જેવડું થાય છે, એવો નિયમ હોવાથી શુક્તિ આદિકને વિષે રજતત્વાદિક ધર્મની જ પ્રતીતિ થાય છે; અન્યદેશસ્થ રજતની પ્રતીતિ થતી નથી, કેમ કે તેમ હોય તો આરોપિતનું પરિમાણ અધિ-ષ્ઠાનપરિમાણને અધીન રહેવું ન જોઈએ. પણ શુક્તિનું લઘુ તથા મહત્ પરિમાણ તો રજતને વિષે ભાસે છે, એટલે દેશાન્તરના રજતની ભ્રમ-

* આ અન્યથાખ્યાતિ વિચારસાગરમાં પ્રથમ આપી છે ને અહીં જે પ્રથમ અંક ૧૫૪માં કહેવાઈ તે બીજી આપી છે.

સ્થાને પ્રતીતિ થતી નથી. વળી રજતસંસ્કારવાળાને અન્યપદાર્થની પ્રતીતિ યદ્યપિ થતી નથી; તથાપિ સર્વદેશમાંના અનંત રજતની પ્રતીતિ તો થવી જ જોઈએ જે થતી નથી. આ રીતે આ પક્ષ અનંત દૂષિત છે, ને એથી જ વર્તમાન ગ્રંથોમાં આ પક્ષનું ઉપાદાન દીઠામાં આવતું નથી.

૧૫૬: પ્રથમ અન્યથાખ્યાતિનું ખંડન

શુક્તિને વિષે રજતત્વધર્મની પ્રતીતિ થાય છે એમ પૂર્વ મત ખંડન કરતાં તેમ જ પ્રથમ અન્યથાખ્યાતિ કહેતાં બતાવેલું છે. અનેક નૈયાયિક ગ્રંથકારોએ માન્ય કર્યું છે. પરંતુ એ લેખ શ્રુતિ–સ્મૃતિ વિરુદ્ધ છે જેથી શ્રદ્ધા કરવા યોગ્ય નથી. નૈયાયિકો સ્વપ્નજ્ઞાનને માનસ વિપર્યય કહે છે; અને અન્યથાખ્યાતિને વિપર્યય કહે છે. શ્રુતિમાં તો સ્વપ્નપદાર્થની ઉત્પત્તિ આ પ્રકારે કહી છેઃ 'ત્યાં રથ નથી, ઘોડા નથી, માર્ગ નથી, પણ રથ, ઘોડા, માર્ગ સૃજે છે' (न तत्र रथा न रथयोगा न पंथानो भवन्त्यथ रथान् रथयोगान्पथः सृजते). એનું તાત્પર્ય એ છે કે વ્યાવહારિક જે રથ, અશ્વ, માર્ગ આદિક તેનો સ્વપ્નને વિષે નિષેધ કરીને, અનિર્વચનીય રથાદિકની ઉત્પત્તિ માનવી. તેમ જ संध्ये सृष्टिराह हि એ વ્યાસસૂત્રથી પણ સ્વપ્નસૃષ્ટિની અનિર્વચનીય ઉત્પત્તિ કહી છે–વ્યાસકૃત સૂત્ર સ્મૃતિરૂપ છે. આ પ્રકારે નૈયાયિકોનો અન્યથાખ્યાતિવાદ શ્રુતિ–સ્મૃતિ વિરુદ્ધ છે. વળી નેત્રથી વ્યવહિત એવું જે રજતત્વ તેનું શુક્તિને વિષે જ્ઞાન સંભવે નહિ. રજત જો શુક્તિની સમીપ હોય તો ઉભય સાથે નેત્રનો સંયોગ થઈ રજતવૃત્તિ રજતત્વની શુક્તિને વિષે નેત્રજન્ય ભ્રમપ્રતીતિ થઈ શકે; પણ જ્યાં શુક્તિની સમીપ રજત નથી ત્યાં શુક્તિને વિષે રજતત્વભ્રમ નેત્રજન્ય સંભવતો નથી; કેમ કે વિશેષણવિશેષ્યભાવસંનિકર્ષે કરીને ઇંદ્રિયનો સંબંધ થતાં વિશિષ્ટજ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય થાય છે. જ્યાં રજત સત્ય છે ત્યાં વિશેષણ રજતત્વ છે, વિશેષ્ય રજતવ્યક્તિ છે (કેમ કે રજતત્વવાન્ રજત એમ ભાસાય છે). રજતવ્યક્તિ સાથે નેત્રનો સંયોગ થાય છે તે સંયોગસંબંધ છે, અને રજત દ્વારા રજતત્વ સાથે નેત્રનો જે સંયોગ થાય છે તે સંયુક્તસમવાયસંબંધ છે (કેમ કે રજત જેની સાથે નેત્રસંયુક્ત છે તેની સાથે રજતત્વનો સમવાયસંબંધ છે) એમ થઈને જ 'આ રજત' એવું રજતત્વવિશિષ્ટનું નેત્રજન્ય જ્ઞાન થાય છે. જ્યાં શુક્તિને વિષે રજતત્વવિશિષ્ટ ભ્રમ થાય ત્યાં વિશેષ્ય જે શુક્તિ તેની સાથે

નેત્રનો સંયોગસંબંધ છે, તે પણ રજતત્વ વિશેષણની સાથે સંયુક્ત સમવાયસંબંધ નથી; કેમ કે રજતત્વ તે રજતનો ધર્મ હોઈ રજત સાથે જ સમવાય સંબંધ રાખે છે, એટલે નેત્રનો રજત સાથે સંયોગ હોય તો રજતત્વની સાથે સંયુક્તસમવાયસંબંધ બને; પણ રજતવ્યક્તિ સાથે નેત્રના સંયોગનો અભાવ હોવાથી રજતત્વ સાથે નેત્રનો સંયુક્તસમવાયસંબંધ છે નહિ, એટલે રજતત્વવિશિષ્ટ શુક્તિનું જ્ઞાન જ સંભવતું નથી.

૧૫૭ : લૌકિક અને અલૌકિક સંનિકર્ષ

આ ઉપર નૈયાયિક નીચે પ્રમાણે કહે છે: પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું કારણ જે વિષય અને ઇંદ્રિયનો સંબંધ તે બે પ્રકારનો છે: લૌકિક સંબંધ, અલૌકિક સંબંધ. સંયોગ આદિક ષટ્ પ્રકારનો સંબંધ તે લૌકિક છે અને સામાન્ય લક્ષણ, જ્ઞાનલક્ષણ, તથા યોગજ ધર્મલક્ષણ એ ત્રણ પ્રકારનો સંબંધ અલૌકિક સંબંધ છે. લૌકિક જે છ સંબંધ તેમનું નિરૂપણ, ઉદાહરણ સહિત, પ્રત્યક્ષનિરૂપણ સમયે કરેલું છે. જે ત્રણ અલૌકિક સંબંધ છે તેમનું ઉદાહરણ અને સ્વરૂપ આ પ્રકારે છે: જ્યાં એક ઘટ સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય ત્યાં એટલા એક જ ઘટનો નેત્રથી સાક્ષાત્કાર થાય છે એમ નથી, પણ ઘટત્વના આશ્રય એવા ઘટમાત્રનો નેત્રથી સાક્ષાત્કાર થાય છે. આમાં પણ નવીન મત પ્રમાણે તો નેત્રસંયુક્ત ઘટનો અને દેશાંતરવૃત્તિ અન્ય ઘટોનો સાક્ષાત્કાર એકી ક્ષણે જ થાય છે, પ્રાચીન મત પ્રમાણે નેત્રસંયુક્ત ઘટનો સાક્ષાત્કાર પ્રથમ ક્ષણે થાય છે; નવીન મતમાં જે એકી ક્ષણે નેત્રસંયુક્ત અને દેશાંતરસ્થ ઘટનો સાક્ષાત્કાર થાય છે તે દ્વિતીય ક્ષણે થાય છે. ઉભય મતમાં સાક્ષાત્કાર નેત્રજન્ય છે પણ સંબંધ ભિન્ન છે. આ બે મતમાં પ્રાચીન રીતિ સુગમ છે, તેથી તેનો વિસ્તાર બતાવીએ છીએ. પુરોવૃત્તિ ઘટ સાથે નેત્રનો સંયોગ થઈ 'આ ઘટ' એવી રીતે એક ઘટનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. આ સાક્ષાત્કારનો હેતુ સંયોગસંબંધ છે, એટલે આ સાક્ષાત્કાર લૌકિક સંબંધજન્ય છે; એ સાક્ષાત્કારનો વિષય ઘટ અને ઘટત્વ છે. તેમાં પણ વ્યક્તિ છે તે વિશેષ્ય કહેવાય છે અને ઘટત્વ પ્રકાર કહેવાય છે. વિશેષણને પ્રકાર કહે છે. આ જ્ઞાનમાં પ્રકાર જે ઘટત્વ તે યાવદ્ ઘટમાં છે, એટલે પુરોવર્તિ

ઘટના જ્ઞાનકાળે જ નેત્રઇંદ્રિયનો સ્વજન્યજ્ઞાનપ્રકારીભૂતઘટત્વવત્તા* સંબંધ સર્વ ઘટ સાથે છે. એ સંબંધે કરીને સકલ ઘટનો નેત્રઇંદ્રિય-જન્ય સાક્ષાત્કાર દ્વિતીય ક્ષણે થાય છે, અને એ સાક્ષાત્કારનો વિષય પુરોવર્તિ ઘટ પણ છે; કેમ કે જેમ ઘટત્વવત્તા સર્વ ઘટમાં છે તેમ પુરોવર્તિ ઘટમાં પણ છે. અર્થાત્ પુરોવર્તિ ઘટગોચર એવાં બે જ્ઞાન થાય છે. પ્રથમ ક્ષણે લૌકિક જ્ઞાન થાય છે, દ્વિતીય ક્ષણે અલૌકિક જ્ઞાન થાય છે. અહીં જે સમજાવ્યો તે ઘટત્વવત્તાસંબંધ અલૌકિક સંબંધ છે; અલૌકિક સંબંધજન્ય જ્ઞાન પણ અલૌકિક છે. ઇંદ્રિયનો સર્વ ઘટ સાથે સ્વજન્યજ્ઞાનપ્રકારીભૂતઘટત્વવત્તાસંબંધ છે. જ્યાં નેત્ર-જન્ય સાક્ષાત્કાર એક ઘટનો થાય ત્યાં સ્વશબ્દ નેત્રનો બોધક છે, અને જ્યાં ત્વક્‌થી એક ઘટનું જ્ઞાન થાય ત્યાં સ્વશબ્દ ત્વક્‌નો બોધક છે, એમ જે ઇંદ્રિયથી એક વ્યક્તિનું જ્ઞાન થાય તે ઇંદ્રિય-જન્ય એવો ઘટમાત્રનો અલૌકિક સાક્ષાત્કાર થાય છે. એક ઘટ-નો લૌકિક સાક્ષાત્કાર નેત્રઇંદ્રિયજન્ય થાય તો પછી સકલ ઘટનો અલૌકિક સાક્ષાત્કાર ત્વક્‌ઇંદ્રિયજન્ય ન બને. નેત્રજન્ય એવું એક ઘટનું જ્ઞાન થતાં સ્વ એટલે નેત્ર તેનાથી જન્ય 'આ ઘટ' એવું જ્ઞાન છે તેમાં પ્રકારીભૂત એટલે વિશેષણ જે ઘટત્વ તદ્વત્તા એટલે તેની આધારતા તે સકલ ઘટને વિષે છે. એ પ્રકારે સકલ ઘટના જ્ઞાનનો હેતુ ઉક્ત સંબંધ છે. એક ઘટનું જ્ઞાન થાય ત્યારે નેત્ર-જન્ય જ્ઞાનનો પ્રકાર 'ઘટત્વ' એવો થાય છે. ઉક્ત જે સંબંધ તે તો પુરોવર્તિ ઘટના લૌકિક જ્ઞાનની પહેલાં સંભવતો નથી. માટે પ્રથમ ક્ષણે લૌકિક જ્ઞાન થાય છે, અને તે પછીની ક્ષણમાં અલૌ-કિક જ્ઞાન થાય છે. આ પ્રાચીન રીતિ છે. નવીન રીત પ્રમાણે તો એક જ જ્ઞાન સકલઘટગોચર થાય છે; પુરોવર્તિ ઘટ અંશે તે જ્ઞાન લૌકિક છે, દેશાંતરસ્થ ઘટઅંશે અલૌકિક છે. પ્રસંગને લઈ પ્રાચીન રીતિ જ કહી છે, વિસ્તારના ભયથી નવીન રીતિ કહી નથી. આનું નામ સામાન્યલક્ષણસંબંધ કહેવાય છે. સામાન્ય એવું નામ જાતિનું છે, એટલે સામાન્યલક્ષણ અર્થાત્ જાતિલક્ષણ કહેતાં જાતિ એ જ જેનું સ્વરૂપ છે એવો આ સંબંધ છે. આમાંથી સિદ્ધ એટલું થયું કે, નેત્રજન્ય જ્ઞાનપ્રકારીભૂતઘટત્વવત્તા એમ કહેવાથી ઘટત્વ

* સ્વ એટલે નેત્ર તેથી જન્ય જે ઘટજ્ઞાન તેનો પ્રકાર જે ઘટત્વ તે ઘટત્વનું ઘટમાત્રમાં હોવાપણું એ સ્વજન્યજ્ઞાનપ્રકારીભૂતઘટત્વવત્તા.

સિદ્ધ થાય છે; તેથી ઉક્ત સંબંધ સામાન્ય(જાતિ)રૂપ છે, અથવા ઘટત્વની અધિકરણતાને ઘટત્વવત્તા કહીએ તોપણ સંબંધ તો સામાન્યલક્ષણ જ થાય છે; કેમ કે અધિકરણતા એવો ધર્મ અનેક અધિકરણમાં સામાન્ય છે, અને આ સ્થાને અનેકમાં જે ધર્મ સમાન હોય તેનું નામ સામાન્ય છે, કેવળ જાતિ એટલો જ સામાન્ય શબ્દનો અર્થ નથી. આમ હોવાથી અનેક ઘટને વિષે ઘટત્વની જે અધિકરણતા તે પણ સમાન ધર્મ હોવાથી સામાન્ય કહેવાય છે. ત્યારે એક વ્યક્તિ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ થતાં ઇંદ્રિયસંબદ્ધ જે વ્યક્તિ તેના સમાનધર્મવાળી સકલ વ્યક્તિ સાથે ઇંદ્રિયનો સામાન્યલક્ષણ એ નામનો અલૌકિક સંબંધ હોવાથી વ્યવહિત અવ્યવહિત એવી સર્વ વસ્તુનો ઇંદ્રિયજન્ય અલૌકિક સાક્ષાત્કાર સંભવે છે.

હવે જ્ઞાનલક્ષણઅલૌકિકસન્નિકર્ષનું ઉદાહરણ સહિત સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છે: જ્યાં ઇંદ્રિયયોગ્ય પદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ હોય અને ઇંદ્રિયસંબંધકાળે તે ઇંદ્રિયને અયોગ્ય એવા પદાર્થનું સ્મૃતિજ્ઞાન હોય ત્યાં ઇંદ્રિયસંબદ્ધ પદાર્થ તથા સ્મૃતિગોચર પદાર્થ ઉભયનું એકજ્ઞાન થઈ જાય છે. આ સ્થાને જે પદાર્થની સ્મૃતિ હોય તે અંશે તો આ જ્ઞાન અલૌકિક છે, જેટલો અંશ ઇંદ્રિયસંબંધજન્ય હોય તેટલું જ્ઞાન લૌકિક છે. ઉદાહરણ: નેત્રઇંદ્રિયનો ચંદન સાથે સંયોગ હોય તે કાળે સુગંધ એ ધર્મનું સ્મરણ થાય છે, અને નેત્રઇંદ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષજ્ઞાન 'સુગંધી ચંદન' એવું થાય છે. આ ઠેકાણે ચંદનત્વવિશિષ્ટ ચંદન તે તો નેત્રયોગ્ય છે, અને ચંદનનો ધર્મ જે સુગંધ તેની સાથે યદ્યપિ સંયુક્તસમવાયસંબંધ પણ છે, તથાપિ સુગંધ પોતે નેત્રયોગ્ય નથી, ઘ્રાણયોગ્ય છે, એટલે નેત્રસંયુક્તસમવાયસંબંધે કરીને સુગંધધર્મનો ચાક્ષુષસાક્ષાત્કાર બને નહિ. માત્ર એટલું જ થઈ શકે કે નેત્રસંયોગે કરીને ચંદનવ્યક્તિનું અને નેત્રસંયુક્તસમવાયથી ચંદનત્વનું ચાક્ષુષજ્ઞાન થઈ શકે; ચંદનના સુગંધ સાથે તો નેત્રનો સંયુક્તસમવાયસંબંધ વિદ્યમાન છતાં પણ નિરુપયોગી છે. આમ છતાં પણ નેત્રનો ચંદન સાથે સંયોગ થતાં જ 'સુગંધી ચંદન' એવું ચંદનગોચર ચાક્ષુષજ્ઞાન તો અનુભવસિદ્ધ છે, ત્યારે ચંદનવૃત્તિ જે સુગંધ એ ગુણ તેની સાથે નેત્રનો કોઈ પણ સંબંધ, આ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના હેતુરૂપે માનવો જ પડે. પણ નેત્રનો સુગંધ ગુણ સાથે બીજો તો કોઈ સંબંધ છે નહિ, માત્ર નેત્રસંયુક્તસમવાય છે, ને તે તો ગંધજ્ઞાનનો જનક થઈ શકતો નથી; જેને ચંદનની સુગંધ ઘ્રાણથી અનુભૂત હોય તેને જ નેત્રથી

કરીને ચંદનનું 'સુગંધી ચંદન' એવું જ્ઞાન થાય છે; જેને ચંદનની સુગંધનો ઘ્રાણથી અનુભવ નથી તેને તો નેત્રનો ચંદન સાથે સંયોગ થતાં પણ 'સુગંધી ચંદન' એવું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થતું નથી. આ પ્રકારે પૂર્વ અનુભવજન્ય જે સુગંધના સંસ્કાર તેનો અને સુગંધના પ્રત્યક્ષ-નો અન્વયવ્યતિરેક સંબંધ સમજાય છે; માટે 'સુગંધી ચંદન' એ ચાક્ષુષ જ્ઞાનનો હેતુ સુગંધીના અનુભવજન્ય સંસ્કાર અથવા સુગંધી-ની સ્મૃતિ તે છે એમ કહેવું જોઈએ. જો સુગંધસંસ્કારને અથવા સ્મૃતિને સુગંધપ્રત્યક્ષની સ્વતંત્ર કારણતા કહીએ તો 'સુગંધ' એ અંશમાં આ જ્ઞાન ચાક્ષુષજ્ઞાન થશે નહિ; અને અનુભવમાં તો એમ આવે છે કે ચંદન અને ચંદનત્વની પેઠે 'સુગંધી ચંદન' એ જ્ઞાન ચાક્ષુષજ છે. માટે તે જ્ઞાનનો હેતુ જે સંસ્કાર કે સ્મૃતિ તેનો નેત્ર સાથે સંબંધ માનવો જોઈએ; અને નેત્રનો સંબંધ માનતાં તો સુગંધ-જ્ઞાન પણ નેત્રના સંસ્કાર અથવા સ્મૃતિરૂપ સંબંધથી જન્ય છે એટલે ચાક્ષુષજ છે.

પરંતુ સંસ્કાર કે સ્મૃતિ જો નેત્રનિરૂપિત હોય તો નેત્રનો તેમની સાથે સંબંધ હોઈ શકે. જેમ ઘટનિરૂપિત સંયોગ ઘટનો સંબંધ કહેવાય છે, પટનિરૂપિત સંયોગ પટનો સંબંધ કહેવાય છે, તેમ સુગંધની સ્મૃતિ અથવા સુગંધના સંસ્કાર તે પણ નેત્રનિરૂપિત હોય તો નેત્રનો તેમની સાથે સંબંધ કહી શકાય, એમ ન હોય તો સુગંધના સંસ્કાર કે સુગંધની સ્મૃતિ સાથે નેત્રનો સંબધ કહેવો સંભવે નહિ. માટે સંસ્કાર કે સ્મૃતિ કેવી રીતે નેત્રનિરૂપિત છે તે બતાવીએ છીએ. જ્યારે ચંદનનો સાક્ષાત્કાર થાય છે ત્યારે આત્મા સાથે સંયોગવાળા મનનો નેત્ર સાથે સંબંધ થાય છે, અર્થાત્ મન અને આત્માનો તેમ મન અને ચક્ષુનો સંયોગ ચંદનસાક્ષાત્કારનો હેતુ છે. જે કાળે આત્મસંયુક્ત મનનો નેત્ર સાથે સંયોગ થાય તે કાળે સુગંધની સ્મૃતિ અથવા સુગંધ-ના સંસ્કાર આત્માને વિષે સમવાયસંબંધે કરીને રહેલા છે, અને તે સંસ્કારનો વિષય સુગંધ છે; એટલે સ્વસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેત જ્ઞાન, અથવા સ્વસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેત સંસ્કાર ચંદનના સુગંધ વિષે છે; કારણ કે સ્વ કહેતાં જે નેત્ર તેની સાથે સંયુક્ત કહેતાં સંયોગવાળું મન છે ને તેની સાથે સંયુક્ત કહેતાં સંયોગવાળો આત્મા છે, એટલે આત્માને વિષે સમવેત કહેતાં સમવાયસંબંધથી વર્તમાન એવી સુગંધની સ્મૃતિ છે, અથવા સુગંધના સંસ્કાર આત્માને વિષે સમવાયસંબંધથી વર્તમાન છે. એટલે નેત્રસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેત

સ્મૃતિજ્ઞાન અને નેત્રસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેત સંસ્કાર એ ઉભય નેત્રનિરૂપિત છે. નેત્રઘટિત સ્વરૂપવાળી આવી પરંપરા છે; એટલે નેત્રનો સંબંધ છે. આ પરંપરાસંબંધનું પ્રતિયોગી નેત્ર છે અને તેનો અનુયોગી સુગંધ છે; કારણ કે જેને વિષે સંબંધ હોય તે અનુયોગી છે. (જેનો સંબંધ હોય તે પ્રતિયોગી છે.) અહીં બતાવી જે સ્મૃતિરૂપ અથવા સંસ્કારરૂપ પરંપરા તેથી નેત્રનો જે સંબંધ તેનો વિષય સુગંધ છે, એટલે ઉક્ત સંબધનો અનુયોગી સુગંધ છે. જ્ઞાનની અધિકરણતા તો વિષયને વિષે જ છે એ વાત અનુભવસિદ્ધ છે; એટલે આત્માની પેઠે વિષય પણ જ્ઞાનનું અધિકરણ અને અનુયોગી કહેવાય. જેમ घटे ज्ञानं (ઘટને વિષે જ્ઞાન) એવો વ્યવહાર થાય છે ત્યાં 'ઘટવૃત્તિ જ્ઞાન' એવો એ વાક્યનો અર્થ થાય છે, તેમ વિષય પણ આત્માની પેઠે જ્ઞાનનો આધાર હોવાથી અનુયોગી છે; પરંતુ ફેર એટલો છે કે આત્મા તો જ્ઞાનનો આધાર સમવાયસંબંધે કરીને છે, અને સુગંધાદિક વિષય જ્ઞાનના આધાર છે તે માત્ર વિષયતાસંબંધે કરીને છે. જે જ્ઞાનનો આધાર થાય તે જ સંસ્કારનો પણ આધાર થાય; કેમ કે સંસ્કાર પૂર્વ અનુભવથી ઊપજે છે અને પછીથી અનુભવના સમાન વિષયવાળાં સ્મૃતિ આદિક ઉપજાવે છે. માટે અનુભવ, સંસ્કાર, સ્મૃતિ એ ત્રણેનો આશ્રય, સમાન રીતે, વિષય થઈ શકે છે. આમ હોવાથી સુગંધગોચર સંસ્કાર પણ વિષયતાસંબંધે કરીને સુગંધમાં રહે છે, અને નેત્રપ્રતિયોગિક સંસ્કારનો અનુયોગી સુગંધ થાય છે.

આ પ્રકારે નેત્રનો સ્મૃતિરૂપ અથવા સંસ્કારરૂપ સંબંધ સુગંધ સાથે થાય છે, અને સંયોગસંબંધ ચંદનવ્યક્તિ સાથે તો છે જ, તેમ જ સંયુક્તસમવાયસંબધ ચંદનત્વ સાથે પણ છે, એટલે એ ત્રણેને વિષય કરવાવાળો, 'સુગંધી ચંદન' એવો ચાક્ષુષ સાક્ષાત્કાર થઈ શકે છે. એ વાક્યનો અર્થ એટલો છે કે ચંદન સુગંધવાળું છે. નેત્રે કરીને સુગંધ, ચંદનત્વ અને ચંદન એમનો સાક્ષાત્કાર થાય ત્યાં ચંદનત્વ સાથે તો લૌકિક સંબધ છે. સંયોગાદિક જે ષટ્ સંબધ આગળ કહી ગયા છીએ તે લૌકિક સંબંધ છે, અને સ્મૃતિ તથા સંસ્કાર લૌકિક સંબંધથી ભિન્ન હોવાને લીધે અલૌકિક કહેવાય છે. જ્યાં ચંદન સાથે નેત્રનો સંબધ થવાના કાળને વિષે જ સુગંધસ્મૃતિ અનુભવસિદ્ધ હોય ત્યાં સ્મૃતિરૂપ સંબંધ છે, અને સ્મૃતિનો અનુભવ ન હોય તો સંસ્કાર એજ સંબધ છે. આ અલૌકિક સંબંધને જ્ઞાનલક્ષણસંબંધ કહે છે. સ્મૃતિને અર્થે જ્ઞાનશબ્દનો પ્રયોગ તો પ્રસિદ્ધ જ છે, ને સંસ્કાર પણ જ્ઞાનજન્ય

હોઈ ઉત્તર જ્ઞાનનો જનક છે, એટલે જ્ઞાનનો સંબંધી હોવાથી જ્ઞાનશબ્દે કરીને કહી શકાય છે.

એમ જ યોગીઓને, ઇંદ્રિયસંબદ્ધની પેઠે જ, ઇંદ્રિયથી વ્યવહિતનું પણ સાક્ષાત્ જ્ઞાન થાય છે. તે સ્થાને યોગાભ્યાસથી ઇંદ્રિયમાં વિલક્ષણ સામર્થ્ય આવેલું છે, એટલે ઇંદ્રિયનો જે સંબંધ તે યોગજધર્મ કહેવાય છે. આમાં થોડોક મતભેદ છે. જગદીશ્વર ભટ્ટાચાર્ય કહે છે કે જે ઇંદ્રિયને જે પદાર્થ યોગ્ય હોય તે ઇંદ્રિયથી તે પદાર્થનો સાક્ષાત્કાર થાય છે, યોગીને વ્યવહિતનો તેમ જ ભૂતભાવિનો પણ ઇંદ્રિયજન્ય સાક્ષાત્કાર થાય છે; યોગી વિના અન્યને વર્તમાન એવા ઇંદ્રિયસંબંધીનો જ સાક્ષાત્કાર થાય છે, પણ જે ઇંદ્રિયને જે પદાર્થ યોગ્ય નથી તે ઇંદ્રિયથી તે પદાર્થનો સાક્ષાત્કાર તો યોગીને પણ બને નહિ; જેમ કે રૂપનું જ્ઞાન નેત્રથી જ થાય છે રસનાદિકથી સંભવે નહિ અને કેટલાક ગ્રંથકારો એમ કહે છે કે યોગનો મહિમા અદ્ભુત છે; અભ્યાસના ઉત્કર્ષ અપકર્ષથી કરીને યોગજધર્મ વિલક્ષણ થાય છે, કોઈ કોઈમાં તો અભ્યાસના ઉત્કર્ષથી કરીને યોગજધર્મ વિલક્ષણ થાય છે, કોઈ કોઈમાં તો અભ્યાસના ઉત્કર્ષથી એવો ધર્મ થાય છે કે એક ઇંદ્રિયથી યોગ્ય અયોગ્ય સકલનું જ્ઞાન થાય છે; કોઈમાં અભ્યાસના અપકર્ષથી યોગ્ય વિષયના જ જ્ઞાનની શક્તિ રહે છે.

સર્વ પ્રકારે પણ યોગજધર્મથી વ્યવહિતનું જ્ઞાન થાય છે એટલે યોગજધર્મ પણ અલૌકિક સંબંધ છે.

૧૫૮ : અનિર્વચનીયખ્યાતિપરત્વે ઉક્ત સંનિકર્ષનો અનુવાદ

આ રીતે ઇંદ્રિયાદિકના સંબંધ વિના અલૌકિક સંબંધથી પણ ઇંદ્રિયજન્ય સાક્ષાત્કાર થાય છે, એટલે દેશાંતરસ્થ એવું જે રજતત્વ તેનો પણ શુક્તિને વિષે, અલૌકિક સંબંધે કરીને, સાક્ષાત્કાર સંભવે છે.*

* એવી શંકા કરી હતી કે અન્યથાખ્યાતિ માનતાં તો શુક્તિને વિષે રજતનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યારે ઇંદ્રિયસંબંધ વિના જ પ્રત્યક્ષનો સંભવ માનવારૂપ દોષ આવે છે એ દોષના પરિહાર માટે અલૌકિક સંબંધનું નિરૂપણ નૈયાયિક પક્ષવાળાએ કર્યું. હવે સિદ્ધાન્તી પુનઃ અલૌકિકસંબંધથી પણ શુક્તિદેશમાં રજતત્વના પ્રત્યક્ષનો નિર્વાહ નથી થતો એમ બતાવવાનો ઉપક્રમ કરે છે. (૧૬૦) પ્રથમ નૈયાયિકપક્ષને અધિક સ્પષ્ટ કરે છે (૧૫૮–૧૫૯)

જેમ સુગંધની સ્મૃતિ અને ચંદન સાથે નેત્રસંયોગ એટલું થતાં ‘સુગંધી ચંદન’ એવું યોગ્ય-તેમ અયોગ્ય-ગોચર અર્થાત્ ચક્ષુયોગ્ય તેમ ચક્ષુરયોગ્ય વિષયનું ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે, તેમ શુક્તિને વિષે રજતત્વનું પ્રત્યક્ષ પણ થઈ શકે છે. દોષ સહિત નેત્રનો શુક્તિ સાથે સંયોગ થાય છે; શુક્તિવ્યક્તિ તે તો નેત્રયોગ્ય છે. રજતત્વજાતિ યદ્યપિ પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે, તથાપિ જ્યાં જાતિનો આશ્રય જે વ્યક્તિ તે પ્રત્યક્ષગોચર હોય ત્યાં ત્યાં જાતિ પ્રત્યક્ષયોગ્ય થાય છે, જ્યાં જાતિનો આશ્રય પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી ત્યાં જાતિ પણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી એવો નિયમ છે. આ સ્થાને રજતત્વનો આશ્રય જે રજતવ્યક્તિ તે તો નેત્રથી વ્યવહિત છે, એટલે નેત્રયોગ્ય નથી. ત્યારે આ સ્થાને અલૌકિકસંનિકર્ષ માનવો પ્રાપ્ત થાય છે, અને જેમ ‘સુગંધ’-અંશે ચંદનજ્ઞાન અલૌકિક છે તેમ ‘આ રજત’ એ જ્ઞાન પણ ‘રજતત્વ’-અંશને વિષે અલૌકિક છે. પરંતુ આમાં એ થોડોક ફરક છે ‘સુગંધી ચંદન’ એ જ્ઞાનમાં તો ચંદનવૃત્તિ સુગંધ ચંદનને વિષે ભાસે છે, પણ ‘આ રજત’ એ જ્ઞાનમાં ઇદં (આ) પદાર્થમાં જેની વૃત્તિ નથી તેવું અવૃત્તિ રજતત્વ ઇદંપદાર્થને વિષે ભાસે છે. વળી બીજી પણ વિલક્ષણતા છે. ‘સુગંધી ચંદન’ એ જ્ઞાનથી નેત્રને અયોગ્ય એવા ‘સુગંધ’નું જ્ઞાન થાય છે, અને ચંદનની સકલ સામાન્યવિશેષતાનું પણ જ્ઞાન થાય છે. ‘આ રજત’ એ જ્ઞાનથી, રજતત્વ જે વ્યવહિત હોઈ નેત્રને અયોગ્ય છે તેનું જ્ઞાન તો સુગંધ-જ્ઞાનની પેઠે થાય છે, પણ ચંદનનું વિશેષરૂપ જે ચંદનત્વ તેના જ્ઞાનની પેઠે શુક્તિનું વિશેષરૂપ જે શુક્તિત્વ તેનું જ્ઞાન થતું નથી. વળી મલયાચલોદ્ભૂત કાષ્ઠવિશેષરૂપ ચંદનના અવયવો એ જ્ઞાનમાં ભાસે છે, પણ શુક્તિના ત્રિકોણતાદિ વિશિષ્ટ અવયવ ભાસતા નથી. આ પ્રકારે ‘સુગંધી ચંદન’ અને ‘આ રજત’ એ બે જ્ઞાન વચ્ચે ભેદ છે; અને એ ભેદને લીધે જ એક યથાર્થ છે, બીજું અયથાર્થ છે. યદ્યપિ ઇંદ્રિય-સંયોગ અને અયોગ્ય ધર્મની સ્મૃતિરૂપ સામગ્રી ઉભય જ્ઞાનમાં સમાન છે, સામગ્રીભેદ વિના ઉક્ત પ્રકારની વિલક્ષણતા સંભવતી નથી, તથાપિ સામગ્રીને વિષે દોષરાહિત્ય અને દોષસાહિત્ય× એ જ વિલક્ષણતા છે. એટલે ઉક્ત વિલક્ષણતા સંભવે છે.’ ‘સુગંધી ચંદન’ એ સ્થાને જ્ઞાનલક્ષણસંબંધની નિરૂપકતા નેત્રને છે, તેમ ‘આ રજત’ એ સ્થાને પણ મનઃસંયુક્તાત્મસમવેતજ્ઞાન સંબંધ છે; તેનું નિરૂપક નેત્ર છે ને

× સાહિત્ય, સહિત હોવાપણું, દોષ સહિત હોવાપણું.

તેનો વિષય જે રજતત્વ છે તે સ્મૃતિજ્ઞાનનો અનુયોગી છે, કેમ કે જે વિષયનું જ્ઞાન થાય તે, વિષયના સંબંધે કરીને, જ્ઞાનનો અનુયોગી થાય છે. નેત્ર સાથે સંયોગવાળું હોવાથી મન નેત્રસંયુક્ત છે, તે મનની સાથે સંયુક્ત કહેતાં સંયોગવાળો જે આત્મા તેને વિષે સમવેતજ્ઞાન રજતત્વની જે સ્મૃતિ તે, વિષયતાસંબંધે કરીને, રજતત્વને વિષે છે. આ રીતે નેત્રસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેત જ્ઞાનરૂપ સંબંધ નેત્રનો રજતત્વ સાથે છે એટલે નેત્રસંબંધ રજતત્વનું ભ્રમજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે.

અથવા જ્ઞાનરૂપ સંબંધ નહિ પણ જ્ઞાનની વિષયતારૂપ સંબંધ છે એટલે નેત્રસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેતજ્ઞાનવિષયતાસંબંધ અલૌકિક સંબંધ છે. 'સુગંધી ચંદન' એ સ્થાને સંબંધરૂપ ઉક્ત વિષયતા સુગંધમાં છે, અને 'આ રજત' એ સ્થાને નેત્રસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેતજ્ઞાન રજતત્વસ્મૃતિ છે, ને તેની વિષયતા રજતત્વને વિષે છે. આ પ્રકારે સંબંધમાં વિષયતા અંશ મેળવવાથી સંબંધના અનુયોગી સુગંધ અને રજતત્વ થઈ રહે છે એ સ્પષ્ટ છે. આ પ્રકારે અન્યથાખ્યાતિવાદ બરાબર સંભવે છે; નેત્રના સંબંધ વિના રજતત્વનું જ્ઞાન સંભવે નહિ એ દોષ જે કહ્યો હતો તે અન્યથાખ્યાતિમાં રહેતો નથી. રજતત્વરૂપ વિશેષણ સાથે નેત્રનો અલૌકિક સંબંધ અને શુક્તિરૂપ વિશેષ્ય સાથે લૌકિક સંબંધ માનીને અન્યથાખ્યાતિનો સંભવ કહ્યો છે.

૧૫૯: અનિર્વચનીયખ્યાતિમાં દોષ

ઊલટું અનિર્વચનીયખ્યાતિમાં દોષ છે. અન્યથાખ્યાતિવાદી ભ્રમજ્ઞાનની કારણતા દોષને માને છે, અનિર્વચનીયખ્યાતિવાદી રજતાદિક અનિર્વચનીય વિષયને અને તેના જ્ઞાનને કારણતા માને છે. અન્યથાખ્યાતિવાદમાં આ લાઘવ સ્પષ્ટ જ છે. વળી અનિર્વચનીયખ્યાતિનો નિર્વાહ પણ અન્યથાખ્યાતિ વિના થતો નથી; ક્યાંક અન્યથાખ્યાતિ માને છે, ક્યાંક અનિર્વચનીયખ્યાતિ માને છે; ત્યારે સર્વત્ર અન્યથાખ્યાતિ જ માનવી યોગ્ય છે. સર્વત્ર અનિર્વચનીયખ્યાતિ જ માનતાં તો અદ્વૈતવાદીને સ્વમતના ગ્રંથોથી વિરોધ થશે; તેમ કેવલ અનિર્વચનીયખ્યાતિથી નિર્વાહ થવાનો નથી. જ્યાં જ્યાં અનિર્વચનીયખ્યાતિ સંભવતી નથી ત્યાં ત્યાં અદ્વૈત મતના ગ્રંથોમાં પણ અન્યથાખ્યાતિ જ લખી છે: ઉદાહરણ. અનાત્મપદાર્થોમાં અબાધ્યત્વરૂપ સત્યત્વ પ્રતીત થાય છે ત્યાં અનાત્મપદાર્થોને વિષે અબાધ્યત્વની અનિર્વચનીય ઉત્પત્તિ

કહેલાં તેા 'અજન્મનેા જન્મ થયેા,' 'નિત્યનેા ધ્વંસ થયેા' એ વાકયેાના જેવું આ કથન પણ વિરુદ્ધ કથન થશે; એટલે આત્મસત્યતાની અનાત્મને વિષે પ્રતીતિ થાય છે એવી અન્યથાખ્યાતિ જ સંભવે છે. અને એવાં સ્થાનેામાં અદ્વૈત ગ્રંથેાને વિષે અન્યથાખ્યાતિ જ લખી છે. વળી પરેાક્ષભ્રમસ્થાને પણ અદ્વૈત ગ્રંથેામાં અન્યથાખ્યાતિ જ કહી છે. તે સ્થાને તાત્પર્ય એવું છે કે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન તેા નિયમે કરીને વર્તમાનગેાચર થાય છે. જે વિષયનેા પ્રમાતા સાથે સંબંધ હેાય તે વિષયનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ કહીએ છીએ. વ્યવહિત એવું જે રજત અને રજતત્વ તેનેા પ્રમાતા સાથે સંબંધ સંભવતેા નથી, એટલે પુરેાવર્તિ પ્રદેશને વિષે રજતની સત્તાની અપેક્ષા રહે છે. પરેાક્ષજ્ઞાન તેા ભૂતનું તેમ ભવિષ્યનું પણ થાય છે, એટલે તેવા જ્ઞાનનેા વિષય પ્રમાતા સાથે સંબંધવાળેા જોઈએ એવી અપેક્ષા નથી, તેમ તેવેા સંબંધ સંભવતેા પણ નથી; કારણ કે જ્યાં અનુમાનપ્રમાણુથી કે શબ્દપ્રમાણુથી દેશાંતરસ્થ કાલાંતરસ્થનું યથાર્થજ્ઞાન થાય ત્યાં પણ ભિન્નદેશસ્થ ભિન્નકાલસ્થ જે પ્રમાતા તેની સાથે વિષયનેા સંબંધ સંભવતેા નથી. ભ્રમરૂપ પરેાક્ષજ્ઞાનમાં તેા પ્રમાતા સાથે વિષયનેા સંબંધ સર્વથા અસંભવિત છે, એટલે પરેાક્ષભ્રમસ્થલે અનિર્વચનીયખ્યાતિ નહિ પણ વિષયશૂન્ય દેશને વિષે વિષયની પ્રતીતિરૂપ અન્યથાખ્યાતિ જ છે. આ પ્રકારે બહુ બહુ સ્થલે અન્યથાખ્યાતિ માનીને અપરેાક્ષભ્રમમાં જ્યાં વ્યવહિતનેા આરેાપ હેાય ત્યાં જ અનિર્વચનીયખ્યાતિ માની છે, અને જ્યાં પુરેાવર્તિ દેશને વિષે અધિષ્ઠાનના સંબંધનેા આરેાપ હેાય ત્યાં તેા અન્યથાખ્યાતિ જ માની છે; કેમ કે અધિષ્ઠાનગેાચરવૃત્તિ થાય ત્યારે આરેાપિત વસ્તુનેા પ્રમાતા સાથેનેા સંબંધ અન્યથાખ્યાતિ માનતાં પણ સંભવે છે; અનિર્વચનીય વિષયની ઉત્પત્તિ નિષ્પ્રયેાજન છે. આ પ્રકારે અદ્વૈતવાદીના મતમાં પણ એક અનિર્વચનીયખ્યાતિથી નિર્વાહ થતેા નથી અને અન્યથાખ્યાતિ કયાંક કયાંક પણ માન્યા પછી અનિર્વચનીયખ્યાતિનેા સ્વીકાર જ નકામેા છે. વળી જ્યાં વ્યવહિતનેા આરેાપ છે, શુક્તિરજતસ્થાને અને પ્રત્યક્ષભ્રમ થાય છે ત્યાં અદ્વૈતવાદીએ અન્યથાખ્યાતિનેા અસંભવ કહ્યો છે, પણ તે સ્થાને એ, ઉક્ત પ્રકારે, જ્ઞાનલક્ષણુસંબંધ સંભવે છે એટલે અન્યથાખ્યાતિ જ યેાગ્ય છે. આ પ્રકારે અન્યથાખ્યાતિથી પ્રત્યક્ષભ્રમનેા પણ સંભવ સિદ્ધ થવાથી, અનિર્વચનીયખ્યાતિનેા અંગીકાર પ્રયેાજનશૂન્ય અને ગૌરવદેાષ દૂષિત ઠરે છે.

આ અને એવા અનંત નિરર્થક પ્રલાપો નૈયાયિકો વિવેકના અભાવને લીધે કરે છે; કારણ કે સામાન્ય લક્ષણાદિક જે સંબંધોને પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના હેતુ માન્યા તે જ અનુભવથી વિરુદ્ધ છે. જેને એક ઘટનું નેત્રજન્ય પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય તેને પૂછીએ કે તને કેટલા ઘટોનો ચાક્ષુષસાક્ષાત્કાર થયો છે? તો આવો પ્રશ્ન સાંભળનાર ઉત્તર એ જ કહેશે કે મારા નેત્રની સામે એક જ ઘટ છે, પછી કેટલા ઘટોનો સાક્ષાત્કાર થયો એ પ્રશ્ન જ અવિવેકી થયો છે. આવો જે ઉપાલંભ પ્રશ્ન સાંભળનાર કહે છે તે નૈયાયિકની રીતિથી, લૌકિક–અલૌકિક ભેદે કરીને સકલ ઘટના પ્રત્યક્ષની સામગ્રી સિદ્ધ હોવાથી, સંભવતો નથી; ઊલટું તેણે એ પ્રકારે ઉત્તર કરવો જોઈએ કે એક ઘટનું લૌકિક ચાક્ષુષ થયું છે, અને અલૌકિક ચાક્ષુષ સર્વ ઘટનું થયું છે; પણ આ પ્રકારે વ્યવહિત ઘટોનો સાક્ષાત્કાર સાંભળી સર્વના હૃદયમાં વિસ્મય થાય છે, માટે સામાન્યલક્ષણ સંબંધે કરીને સાક્ષાત્કાર માનવો તે સર્વલોકવિરુદ્ધ છે, તેમ સર્વશાસ્ત્રવિરુદ્ધ છે. પરંતુ એટલું માત્ર સંભવે છે કે એક ઘટનો સાક્ષાત્કાર થતાં ઘટાંતરની સજાતીયતાને લઈ ઘટાંતરનાં સ્મૃત્યાદિક થઈ શકે. એમ જ જ્ઞાનલક્ષણસંનિકર્ષે કરીને 'સુગંધી ચંદન' એ પ્રકારે ચંદનનું સુગંધધર્માવગાહી ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે એવું નૈયાયિકો કહે છે તે પણ વિરુદ્ધ છે; કારણ કે જેને ચંદનનો સાક્ષાત્કાર થાય છે તેને પૂછીએ કે 'શું દીઠું?' ત્યારે તે એમ જ કહે કે 'સુગંધી ચંદન' દીઠું, તથાપિ વિવેચન-પૂર્વક તેને પુનઃ પૂછીએ કે ચંદનમાં સુગંધ છે એ જ્ઞાન શી રીતે થયું? ત્યારે જ્ઞાન માનનારો કહેશે કે આ ચંદન શ્વેત છે માટે એમાં સુગંધ છે, રાતા ચંદનમાં સુગંધ હોતી નથી, શ્વેતમાત્રમાં જ ગંધ હોય છે; એમ સુગંધજ્ઞાન અનુમાનજન્ય છે એવાં સૂચક વાક્યો તે બોલશે; કદી પણ એમ નહિ કહે કે નેત્રથી મને સુગંધનો સાક્ષાત્કાર થયો છે. આમ હોવાથી સુગંધનું જ્ઞાન નેત્રજન્ય પ્રત્યક્ષ-રૂપ નહિ પણ સુગંધઅંશે એ જ્ઞાન અનુમિતિ છે, ચંદનઅંશે પ્રત્યક્ષ છે. 'સુગંધી ચંદન' એવું વાક્ય પ્રયોજનાર ચંદન–દ્રષ્ટાને પૂછીએ કે આ ચંદનમાં અલ્પ ગંધ છે કે ઉત્કટ ગંધ છે? ત્યારે તે ઉત્તર કહેશે કે નેત્રથી શ્વેત ચંદન પ્રતીત થાય છે એટલે ગંધસામાન્યની

અનુમિતિ થાય છે, ગંધનું પ્રત્યક્ષ હોય તો ગંધના ઉત્કર્ષ–અપકર્ષનું જ્ઞાન થાય, અર્થાત્ ગંધના ઉત્કર્ષ–અપકર્ષનું જ્ઞાન તો નાસિકાથી સૂંઘ્યા વિના થાય નહિ, નેત્રથી તો શ્વેત ચંદનનું જ જ્ઞાન થાય છે, ને તેથી ગંધસામાન્યનું જ્ઞાન ઊપજે છે એટલે કે સુગંધના જ્ઞાનની અનુમિતિ થાય છે, પ્રત્યક્ષ થતું નથી. જે ઇંદ્રિયથી રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, શબ્દ, એમનું જ્ઞાન થાય છે તે જ ઇંદ્રિયથી તેમના ઉત્કર્ષ–અપકર્ષનું જ્ઞાન થાય છે એવો નિયમ છે; જો નેત્ર-ઇંદ્રિયથી ગંધનું જ્ઞાન થતું હોત તો ગંધના ઉત્કર્ષ–અપકર્ષનું જ્ઞાન પણ નેત્રથી થાત. એટલે ચંદનને વિષે સુગંધનું જ્ઞાન અનુમિતિ-રૂપ છે, પ્રત્યક્ષ નથી. અનુમિતિજ્ઞાને કરીને તો ઉત્કર્ષ–અપકર્ષની અપ્રતીતિ અનુભવસિદ્ધ છે; ધૂમથી વહ્નિનું જ્ઞાન થાય છે ત્યાં વહ્નિના અલ્પત્વ–મહત્ત્વનું જ્ઞાન થતું નથી. જો નૈયાયિક એમ કહે કે લૌકિક-સંબંધજન્ય પ્રત્યક્ષથી વિષયના ઉત્કર્ષ–અપકર્ષ ભાસે છે, અલૌકિકથી વિષયનો સામાન્ય ધર્મ ભાસે છે, વિશેષ ધર્મ ભાસતો નથી તો તે કહેવું પણ અસંગત છે. સામાન્ય ધર્મથી તો પરોક્ષ-જ્ઞાને કરીને પણ વિષયનો પ્રકાશ સંભવે છે, અપ્રસિદ્ધ સંબંધથી અપ્રસિદ્ધ પ્રત્યક્ષ કલ્પના કરવી નિષ્પ્રયોજન છે; વિશેષરૂપે કરીને સુગંધનો પ્રકાશ થતો નથી. સામાન્યરૂપે સુગંધનો પ્રકાશ છે. એમ સુગંધનું જ્ઞાન નેત્રથી થાય છે, આવું નૈયાયિકનું જે વચન તેથી સિદ્ધ એ થાય છે કે નેત્રથી શ્વેત ચંદનનો સાક્ષાત્કાર થતાં જ સુગંધનું સામાન્યજ્ઞાન અનુમિતિરૂપ થાય છે; તે અનુમિતિનું પ્રયો-જક, ચંદનની શ્વેતતાના જ્ઞાન દ્વારા, નેત્ર છે; અર્થાત્ સુગંધનું જ્ઞાન નેત્રજન્ય નથી પણ અનુમિતિ છે. જો નૈયાયિક એમ કહે કે યદ્યપિ નેત્રજન્ય સુગંધજ્ઞાન ઉત્કર્ષ–અપકર્ષને પ્રકાશતું નથી એટલે અનુ-મિતિ જેવું છે તથાપિ અનુમિતિરૂપ સંભવતું જ નથી; કેમ કે 'સુગંધી ચંદન' એ જ્ઞાન એક છે, બે નથી, અને એક જ જ્ઞાનને સુગંધ-અંશે અનુમિતિ તથા ચંદનઅંશે પ્રત્યક્ષ કહી અનુમિતિત્વ પ્રત્યક્ષત્વ એવા વિરોધી ધર્મ એક જ્ઞાનમાં માનવા તે ઠીક નથી; માટે સર્વ અંશે પ્રત્યક્ષ જ છે એમ કહેવું ઉચિત છે. આ કહેવું પણ સંભવતું નથી કેમ કે તમારા પક્ષમાં જેમ એક જ્ઞાનને વિષે લૌકિકત્વ અલૌકિકત્વ એવા વિરુદ્ધ ધર્મનો સમાવેશ છે તેમ અનુમિતિત્વ–પ્રત્યક્ષત્વનો એક જ્ઞાનમાં સમાવેશ સંભવે છે. વળી પ્રત્યક્ષત્વ–અનુમિતિત્વનો વિરોધ તે તો ન્યાયશાસ્ત્રના સંસ્કારવાળાની પ્રતીતિમાં આવે, પણ લૌકિકત્વ–

અલૌકિકત્વનો વિરોધ જે પરસ્પરાભાવરૂપ છે તે તો સર્વને ભાસે છે. પ્રતિયોગી અભાવનો પરસ્પર વિરોધ છે, એટલે નૈયાયિકનો લોકપ્રસિદ્ધ વિરોધનો એકમાં સમાવેશ માને છે. અર્થાત્ વિરોધી પદાર્થોનો સમાવેશ જ નથી, એમ નૈયાયિક પોતાના પક્ષમાં કહે તો તે કહેવું નિર્લજ્જતામૂલક છે.

વેદાન્તમાં તો અંતઃકરણની વૃત્તિરૂપ જ્ઞાન સાંશ હોવાથી એક વૃત્તિને વિષે, અંશભેદે કરીને, વિરોધી ધર્મોનો સમાવેશ સંભવે છે. ન્યાયમતમાં તો જ્ઞાન જન્ય છે પણ દ્રવ્ય નથી એટલે સાંશ નથી, અને નિરંશ જ્ઞાનને વિષે વિરોધી ધર્મોનો સમાવેશ બાધિત છે; માટે 'સુગંધી ચંદન' એ જ્ઞાન સુગંધઅંશે અનુમિતિ છે, અને ચંદનઅંશે પ્રત્યક્ષ છે. અથવા જ્ઞાનનું ઉપાદાન જે અંતઃકરણ તે સાંશ છે એટલે અંતઃકરણના પરિણામરૂપ બે જ્ઞાન છેઃ સુગંધી એ જ્ઞાન અનુમિતિરૂપ છે, ચંદન એ જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. આ ઉભય પરિણામ એક કાળે થાય છે, એટલે તે જ્ઞાનનું દ્વિત્વ કદી પણ ભાસતું નથી. આ પ્રકારે 'સુગંધી ચંદન' એ જ્ઞાન સુગંધ અંશે ચાક્ષુષ નથી.

પરંતુ આ જ્ઞાનને કોઈ પણ પ્રકારે કરીને અલૌકિક સંબંધજન્ય માનીએ તોપણ 'આ રૂપું' એ આદિ ભ્રમ તો ઉક્ત રીતિથી સંભવતો નથી; કારણ કે શુક્તિ સાથે નેત્રનો સંબંધ અને રજતત્વની સ્મૃતિ એથી થયું જે 'આ રજત' એવું જ્ઞાન તેમાં નેત્રસંબંધ અને સ્મૃતિની કારણતા માનનારને પૂછવાનું કે શુક્તિ સાથે નેત્રનો સંબંધ થતાં શુક્તિ અને રજતને સાધારણ એવો જે ચાકચિક્ય ધર્મ તદ્વિશિષ્ટ શુક્તિનું ઇદંરૂપે સામાન્યજ્ઞાન થઈ રજતની સ્મૃતિ થાય તે પછી ભ્રમ થાય છે? અથવા શુક્તિના સામાન્ય જ્ઞાનની પહેલાં જ, એટલે શુક્તિ સાથે નેત્રનો સંબંધ થાય તે કાળે જ, રજતત્વવિશિષ્ટ રજતની સ્મૃતિ થઈને 'આ રજત' એવો ભ્રમ થઈ જાય છે? જો પ્રથમ પક્ષ અંગીકાર કરો તો તે સંભવે નહિ; કેમ કે પ્રથમ શુક્તિનું સામાન્યજ્ઞાન, તે પછી રજતત્વવિશિષ્ટ રજતની સ્મૃતિ, અને તે પછી રજતભ્રમ આ પ્રકારે જે ત્રણ જ્ઞાનની ધારા માની તે અનુભવથી બાધિત છે; સર્વને 'આ રજત' એવી એક જ પ્રતીતિ થાય છે. બીજા પક્ષનો અંગીકાર કરો તો તે પણ સંભવતો નથી. જ્ઞાનમાત્ર ચેતનરૂપ સ્વપ્રકાશ છે; વૃત્તિરૂપ જ્ઞાન સાક્ષીભાસ્ય છે; કોઈ પણ જ્ઞાન કોઈ પણ કાળે અજ્ઞાત હોઈ શકતું નથીઃ આ વાર્તાનું આગળ પ્રતિપાદન થશે. ત્યારે શુક્તિ સાથે

નેત્રનો સંયોગ થવાને કાળે જ રજતની સ્મૃતિ થાય તો તે સ્મૃતિનો પ્રકાશ થવો જોઈએ (તે સ્મૃતિનું જ્ઞાન હોવું જોઈએ). સ્મૃતિને વિષે ચેતનભાગ તો સ્વપ્રકાશ છે, અને વૃત્તિભાગનો પ્રકાશ સર્વદા સાક્ષીને આધીન છે, એટલે સ્મૃતિનો અનુભવ થવો જોઈએ. નૈયાયિકને શપથપૂર્વક એમ પૂછે કે શુક્તિને વિષે 'આ રજત' એ ભ્રમથી પૂર્વકાળને વિષે રજતસ્મૃતિનો તને અનુભવ થાય છે? જો તે યથાર્થ વક્તા હશે તો અવશ્ય એમ કહેશે કે અનુભવ નથી થતો. આમ છે, એટલે શુક્તિ સાથે નેત્રનો સંયોગ થાય તે કાળને વિષે, અર્થાત્ ભ્રમથી પહેલાં, રજતની સ્મૃતિ સંભવતી નથી.

અને જો એમ કહે કે રજતાનુભવજન્ય, રજતગોચર, સંસ્કાર સહિત નેત્રના સંયોગથી રજતભ્રમ છે; સંસ્કારગુણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, પણ અનુમેય છે માટે ઉક્ત દોષ રહેતો નથી; તો પૂછવાનું કે ઉદ્બુદ્ધ સંસ્કાર ભ્રમના જનક છે; કે ઉદ્બુદ્ધ અનુદ્બુદ્ધ ઉભય ભ્રમના જનક છે? ઉભયને જનકતા કહો તો સંભવતી નથી; કેમ કે અનુદ્બુદ્ધ સંસ્કારથી સ્મૃત્યાદિ જ્ઞાન કદી પણ બને નહિ. જો અનુદ્બુદ્ધથી પણ સ્મૃતિ થતી હોય તો અનુદ્બુદ્ધ સંસ્કાર તો સર્વના સર્વને સર્વદા હોય છે એટલે સર્વદા સ્મૃતિ જ રહેવી જોઈએ. માટે સ્મૃતિ તો ઉદ્બુદ્ધ સંસ્કારથી જ થાય છે; એમ જ ભ્રમજ્ઞાન પણ ઉદ્બુદ્ધ સંસ્કારથી જ સંભવે છે. ત્યારે ઉદ્બુદ્ધ સંસ્કાર જ ભ્રમના જનક થાય છે એમ કહો તો તે પણ સંભવતું નથી; કેમ કે સંસ્કારનાં ઉદ્બોધક દર્શનાદિક છે, એટલે શુક્તિ સાથે નેત્રનો સંયોગ થતાં ચાકચિક્યવિશિષ્ટ શુક્તિનું જ્ઞાન થતાં રજતગોચર સંસ્કારનો ઉદ્બોધ સંભવે છે; નેત્ર અને શુક્તિનો સંબંધ થાય તે કાળને વિષે રજતગોચર સંસ્કારનો ઉદ્બોધ સંભવતો નથી. ત્યારે આવો ક્રમ માનવો પડશે; પ્રથમ ક્ષણે નેત્રસંયોગ, દ્વિતીય ક્ષણે ચાકચિક્યવિશિષ્ટ શુક્તિનું જ્ઞાન, તે પછી સંસ્કારનો ઉદ્બોધ અને તે પછીના ક્ષણે રજતભ્રમ, આ પ્રકારે નેત્રસંયોગ પછી ચતુર્થક્ષણે ભ્રમજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ સિદ્ધ થઈ એ વાત અનુભવથી વિરુદ્ધ છે. નેત્રસંયોગથી અવ્યવહિત એવા ઉત્તરક્ષણને વિષે ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે, અને તેવો જ અનુભવ થાય છે, માટે ઉક્ત રીતિ અસંગત છે.

વળી ઉક્ત રીતિથી શુક્તિનાં બે જ્ઞાન સિદ્ધ થાય છે. એક તો સંસ્કારનો ઉદ્બોધ કરનાર સામાન્યજ્ઞાન અને બીજું સંસ્કારજન્ય ભ્રમજ્ઞાન. આ રીતે શુક્તિનાં બે જ્ઞાન પણ અનુભવસિદ્ધ નથી. નેત્ર-

સંયેાગ થતાં જ ' આ રજત ' એવું એક જ જ્ઞાન અનુભવસિદ્ધ છે, માટે રજતાનુભવજન્ય સંસ્કાર સહિત નેત્રસંયેાગથી ' આ રજત ' એવેા ભ્રમ થાય છે એ કહેવું પણ સંભવતું નથી.

' સુગંધી ચંદન ' એ જ્ઞાનને અલૌકિક પ્રત્યક્ષ માનીએ તેાપણ ' આ રજત ' એ જ્ઞાન તેા જ્ઞાનલક્ષણ અલૌકિક સંબંધજન્ય સંભવે નહિ; કેમ કે ' સુગંધી ચંદન ' એ જ્ઞાન થતાં સુગંધના ઉત્કર્ષ અપકર્ષનેા સંશય થઈ શકે છે, અર્થાત્ સુગંધના ઉત્કર્ષ અપકર્ષના નિશ્ચયરૂપ પ્રાકટ્ય અલૌકિક જ્ઞાનથી થતું નથી એમ સ્વીકારવું જોઈએ. જો અલૌકિક જ્ઞાનથી પણ વિષયનું પ્રાકટ્ય થાય તેા સુગંધના અપકર્ષાદિકનેા સંદેહ સંભવે નહિ. અને ' આ રજત ' એવા ભ્રમમાં તેમ જ સત્ય રજતની ' આ રજત ' એવી પ્રમામાં રજતની પ્રકટતા સમાન છે; કેમ કે જો ભ્રમસ્થળે પણ રજતની પ્રકટતા ન હેાય તેા રજતનાં પરિમાણાદિક વિષે સંદેહ થવેા જોઈએ, જે થતેા નથી. માટે ભ્રમજ્ઞાનથી રજતની પ્રકટતા થાય છે, અને જ્ઞાનલક્ષણસંબંધજન્ય જ્ઞાનથી વિષયની પ્રકટતા થતી નથી; એટલે ' આ રજત ' એ ભ્રમજ્ઞાનનેા હેતુ જ્ઞાનલક્ષણસંબંધ નથી.

અને વિચાર કરી જોઈએ તેા જ્ઞાનરૂપસંબંધ ક્યાંય પણ સંભવતેા નથી. જ્ઞાનલક્ષણસંબંધથી અલૌકિક પ્રત્યક્ષ થાય છે એ પક્ષનેા નિષ્કર્ષ એટલેા જ છે કે જ્યાં એક પદાર્થની અનુભવજન્ય સ્મૃતિ હેાય કે તે પદાર્થના અનુભવજન્ય સંસ્કાર હેાય અને બીજા પદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયનેા સંબંધ હેાય, ત્યાં ઇંદ્રિયસંબદ્ધ પદાર્થને વિષે સ્મૃતિગેાચર અથવા સંસ્કારગેાચર પદાર્થની પ્રતીતિ થાય છે. ઇંદ્રિયસંબદ્ધ પદાર્થ તેા વિશેષ્યરૂપે પ્રતીત થાય છે અને સ્મૃતિગેાચર પદાર્થ વિશેષણરૂપે પ્રતીત થાય છે. ' સુગંધી ચંદન ' આ જ્ઞાનમાં નેત્રરૂપઇંદ્રિય સાથે સંબદ્ધ જે ચંદન તે વિશેષ્ય છે અને સ્મૃતિગેાચર જે સુગંધ તે વિશેષણ છે. એમ જ ' આ રજત ' એ ભ્રમજ્ઞાનમાં પણ ઇંદ્રિયસંબદ્ધ જે શુક્તિ તે વિશેષ્ય છે, અને સ્મૃતિગેાચર અથવા સંસ્કારગેાચર રજતત્વ તે વિશેષણ છે. વિશેષણવિશેષ્ય ઉભયનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. જો આ પક્ષનેા અંગીકાર કરીએ તેા અનુમાનપ્રમાણનેા જ ઉચ્છેદ થઈ જશે; કેમ કે ' પર્વત વહ્નિમાન્ છે ' એવી અનુમિતિ અનુમાન પ્રમાણે કરીને થાય છે. હેતુને વિષે સાધ્યની જે વ્યાપ્તિ તેના સ્મરણથી અથવા સાધ્યની વ્યાપ્તિના ઉદ્બુદ્ધ સંસ્કારેા-

થી અનુમિતિજ્ઞાન થાય છે, એ વાત અનુમાન નિરૂપણમાં કહેલી છે. સાધ્યની વ્યાપ્તિની સ્મૃતિ થાય ત્યારે વ્યાપ્તિનિરૂપક સાધ્યની પણ સ્મૃતિ થાય છે; અર્થાત્ પર્વત સાથે નેત્રનો સંયોગ અને વહ્નિની સ્મૃતિ તેનાથી 'પર્વત વહ્નિમાન્ છે' એવા પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો જ જ્યાં સંભવ છે ત્યાં પક્ષને વિષે સાધ્યનો નિશ્ચય કરાવનાર અનુમિતિજ્ઞાનજનક અનુમાનપ્રમાણનો અંગીકાર કેવળ નિષ્ફળ છે. અને ગૌતમકણાદકપિલાદિક સર્વજ્ઞકૃત સૂત્રોમાં તો અનુમાનપ્રમાણને પ્રત્યક્ષથી ભિન્ન કહ્યું છે; જો એ પ્રમાણ જ નિષ્પ્રયોજન હોત તો સૂત્રોમાં કહેત નહિ. માટે અનુમાનનું પ્રયોજન જેનાથી સિદ્ધ થઈ રહે છે એવું જ્ઞાનરૂપ સંબંધજન્ય અલૌકિક પ્રત્યક્ષ મિથ્યા છે.

અન્યથાખ્યાતિવાદી એમ કહે કે, પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની વિષયતા કરતાં અનુમિતિજ્ઞાનની વિષયતા વિલક્ષણ છે, ને એટલા જ કારણથી પ્રત્યક્ષના વિષયમાં પરિમાણાદિકની શંકા થતી નથી. અનુમિતિના વિષયમાં પરિમાણાદિકનો સંદેહ થાય છે; આ પ્રકારે પરોક્ષતા અપરોક્ષતારૂપ વિષયતાનો ભેદ અનુમિતિજ્ઞાન અને પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના ભેદને લીધે જ થાય છે; અર્થાત્ પરોક્ષતારૂપ વિષયતાનું સંપાદક જ્ઞાન પ્રત્યક્ષજ્ઞાન નથી પણ અનુમિતિજ્ઞાન છે, અને તેનો હેતુ અનુમાનપ્રમાણ છે; આવું કહે તો તે પણ સંભવતું નથી; કેમ કે અલૌકિક પ્રત્યક્ષની જે વિષયતા તે અનુમિતિથી વિલક્ષણ છે, પરંતુ 'સુગંધી ચંદન' ઈત્યાદિક જ્ઞાન સુગંધઅંશે અલૌકિક છે, ત્યાં સુગંધનું જ્ઞાન અનુમિતિની સમાન છે. જેમ અનુમિતિજ્ઞાનના વિષયમાં ઉત્કર્ષાદિક અનિર્ણીત રહે છે તેમ સુગંધના ઉત્કર્ષાદિક પણ અનિર્ણીત જ છે. એટલે અલૌકિક પ્રત્યક્ષની વિષયતાનો અનુમિતિની વિષયતાથી ભેદ નથી. ભ્રમરૂપ અલૌકિક પ્રત્યક્ષની વિષયતા રજતાદિકને વિષે છે, તેનો તો યદ્યપિ અનુમિતિની વિષયતાથી ભેદ અનુભવસિદ્ધ છે, ને તે જ કારણથી રજતની અલ્પતાદિકનો સંદેહ થતો નથી, તથાપિ જ્ઞાનલક્ષણસંબંધજન્ય અલૌકિક પ્રત્યક્ષપ્રમાની જે વિષયતા તેનાથી આ વિષયતાનો ભેદ નથી. જેમ અનુમિતિના વિષયને વિષે અપ્રાકટ્ય છે, તેમ જ અલૌકિક પ્રત્યક્ષપ્રમાના વિષય ગંધને વિષે પણ અપ્રાકટ્ય છે. એટલે પર્વતને વિષે વહ્નિનો જે પ્રકાશ તે જ્ઞાનલક્ષણ સંબંધે કરી અલૌકિક પ્રત્યક્ષથી સંભવે છે. અને અનુમિતિજ્ઞાન વાસ્તે અનુમાન પ્રમાણ માનવું વ્યર્થ છે, પણ અનુમાનપ્રમાણ તો સર્વજ્ઞવચનસિદ્ધ છે. એટલે અનુમાનની વ્યર્થતા સંપાદન કરનાર અલૌકિક

મિતિસામગ્રીથી પ્રત્યક્ષ સામગ્રી પ્રબળ છે, તથાપિ સમાનવિષય હોય તો એ લૌકિક પ્રત્યક્ષની સામગ્રી અનુમિતિસામગ્રીથી પ્રબળ છે, અને અલૌકિક પ્રત્યક્ષની સામગ્રી તો સર્વત્ર અનુમિતિની સામગ્રીથી દુર્બળ જ છે; એટલે પર્વતને વિષે વહ્નિની અનુમિતિની સામગ્રીથી અલૌકિક પ્રત્યક્ષની સામગ્રીનો બાધ થતાં અનુમાનપ્રમાણ નિષ્ફળ થઈ જતું નથી. આવું કહેવું પણ યોગ્ય નથી; કારણ કે જ્યાં સ્તંભને વિષે 'સ્તંભ કે પુરુષ' એવો સંદેહ થઈ, 'પુરુષત્વવ્યાપ્ય કરાદિમાન્ આ છે' એવો ભ્રમ નીપજે છે અને 'આ પુરુષ છે' એવું ભ્રમરૂપ પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં પણ નૈયાયિક વચનની રીતિથી તો અનુમિતિ થવી જોઈએ, પ્રત્યક્ષ ન થવું જોઈએ. આ સ્થળને વિષે, સ્તંભને વિષે પુરુષત્વનું પ્રત્યક્ષ થવાથી ભ્રમપ્રત્યક્ષ થયું, અને તમારા મતમાં ભ્રમપ્રત્યક્ષની તો અલૌકિક સામગ્રી છે, અને તમે અલૌકિકપ્રત્યક્ષની સામગ્રીને અનુમિતિસામગ્રી કરતાં દુર્બળ માનો છો, તો આ સ્થળને વિષે અનુમિતિ જ થવી જોઈએ. જો આ ભ્રમ અનુમિતિરૂપ છે એમ માનો તો એ જ્ઞાનના ઉત્તરકાળે 'હું પુરુષને સાક્ષાત્ દેખું છું' એવો અનુવ્યવસાય થવો જોઈએ માટે જ્યાં ઉભય સામગ્રીનો વિષય સમાન હોય ત્યાં લૌકિકપ્રત્યક્ષની સામગ્રીની પેઠે અલૌકિકપ્રત્યક્ષની સામગ્રી પણ પ્રબળ જ માનવી જોઈએ; અનુમિતિસામગ્રી જ સર્વત્ર દુર્બળ છે. આમ હોવાથી જ્ઞાનલક્ષણસંબંધે કરી પ્રત્યક્ષની ઉત્પત્તિ માનતાં અનુમિતિજ્ઞાનનો બાધ કરીને, પર્વત આદિકને વિષે વહ્નિ આદિકનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન જ થશે અને અનુમાનપ્રમાણ નિષ્ફળ થઈ રહેશે.

આવાં કારણોને લઈ, જે લોક અનુમાનપ્રમાણ માને છે તેમના મતમાં સ્મૃતિજ્ઞાન સહિત ઇંદ્રિયસંયોગથી અથવા સંસ્કાર સહિત ઇંદ્રિયસંયોગથી વ્યવહિત વસ્તુનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન સંભવતું નથી એટલે શુક્તિની રજતત્વરૂપે પ્રતીતિ (અલૌકિક સંબંધે કરીને માનવારૂપ) અન્યથાખ્યાતિ સંભવતી નથી.

૧૬૧ : અનિર્વચનીયવાદને વિષે ન્યાયઉક્ત દોષનો ઉદ્ધાર

વળી અનિર્વચનીયખ્યાતિવાદમાં દોષ કહ્યો છે કે અનિર્વચનીયખ્યાતિના મતમાં વિષયની અને જ્ઞાનની કારણતા દોષને વિષે માની છે; અને અન્યથાખ્યાતિવાદમાં જ્ઞાનની કારણતા માની છે, વિષયની માની નથી; એટલે અન્યથાખ્યાતિવાદમાં જ લાઘવ છે; અનિર્વચનીયખ્યાતિવાદીને પણ અન્યથાખ્યાતિ માનવી તો પડે છે, અન્યથાખ્યાતિવાદીને

અનિર્વચનીયખ્યાતિ માનવી પડતી નથી, એટલે એ પણ લાઘવ છે. આ સર્વ બોલવું અવિવેકમૂલક છે; કારણ કે અન્યથાખ્યાતિવાદીને પણ શ્રુતિસ્મૃતિની આજ્ઞાથી, સ્વપ્નને વિષે અનિર્વચનીયખ્યાતિ અવશ્ય માનવી પડશે. વેદોક્ત અર્થને પુરુષમતિકલ્પિત યુક્તિસમુદાયથી અન્યથા કલ્પી લેવો તે આસ્તિકને યોગ્ય નથી. વળી શુક્તિ અને રજતનું તાદાત્મ્ય પ્રતીત થાય છે; જેમ ઇદંપદાર્થને વિષે રજતત્વનો સમવાય પ્રતીત થાય છે, તેમ ઇદંપદાર્થ અને રજતનું તાદાત્મ્ય પ્રતીત થાય છે. ઇદંપદાર્થ શુક્તિ છે, શુક્તિરજતનું તાદાત્મ્ય અન્ય સ્થાનને વિષે પ્રસિદ્ધ નથી; એટલે સન્મુખપ્રદેશને વિષે, શુક્તિરજતનું તાદાત્મ્ય અનિર્વચનીય ઊપજે છે. અનિર્વચનીય તાદાત્મ્યની ઉત્પત્તિ ન માનો તો જે અપ્રસિદ્ધ છે તેની અપરોક્ષ પ્રતીતિ થઈ શકશે નહિ; તાદાત્મ્યની તો અપરોક્ષપ્રતીતિ થાય છે. ત્યારે જો નૈયાયિક આગ્રહ કરીને એમ કહે કે શુક્તિને વિષે રજતત્વનો સમવાય જ ભાસે છે, તો તેનો પણ અર્થ એટલો જ છે કે રજતત્વ સમવાયસંબંધે કરીને ભાસે છે, શુક્તિરજતનું તાદાત્મ્ય ભાસતું નથી. આ પ્રમાણે કહે તો શુક્તિજ્ઞાનના ઉત્તરકાળને વિષે 'આ રજત નથી' એવો જે બાધ થાય છે, તેનું બાધ્ય ઇદંપદાર્થને વિષે રજતનું તાદાત્મ્ય તે છે; એટલે જો ભ્રમકાળને વિષે રજતનું તાદાત્મ્ય ન માનો તો આ જે બાધ તે નિર્વિષય થઈ જાય. જો કેવલ રજતત્વનો સમવાય જ શુક્તિને વિષે ભાસતો હોય તો જે બાધ થાય તે 'અત્ર રજતત્વ નથી' એવો થવો જોઈએ, જે થતો નથી. આમ છે માટે શુક્તિને વિષે રજતનું તાદાત્મ્ય ભાસે છે. એ શુક્તિરજતનું તાદાત્મ્ય ઉભયસાપેક્ષ છે, ક્યાંય પ્રસિદ્ધ નથી. એટલે અનિર્વચનીય તાદાત્મ્યની ઉત્પત્તિ અન્યથાખ્યાતિવાદમાં પણ આવશ્યક છે. કેવલ અન્યથાખ્યાતિથી નિર્વાહ થતો નથી.

વળી અનિર્વચનીયખ્યાતિવાદીને અન્યથાખ્યાતિ માનવી પડે છે, અને અદ્વૈતગ્રંથકારોએ માની છે, એમ કહેવું તે પણ અદ્વૈતગ્રંથોના અભિપ્રાયના અજ્ઞાનથી જ થયેલું છે; કારણ કે અદ્વૈતવાદમાં ક્યાંય પણ અન્યથાખ્યાતિ છે નહિ, સર્વત્ર અનિર્વચનીયખ્યાતિ જ છે. બહુ તો શું કહીએ, પણ જ્યાં પ્રમાજ્ઞાન કહેવાય છે ત્યાં પણ, અદ્વૈતસિદ્ધાંતમાં, વિષય અને જ્ઞાન અનિર્વચનીય છે. કોઈ કોઈ ઠેકાણે અન્યથાખ્યાતિ લખી છે તેનું તાત્પર્ય એવું છે કે જ્યાં અધિષ્ઠાન અને આરોપ્યનો સંબંધ હોય અને પરોક્ષભ્રમ હોય ત્યાં અન્યથાખ્યાતિ પણ સંભવે છે; પણ સર્વત્ર અન્યથાખ્યાતિ સંભવે નહિ. જ્યાં આરોપ્ય વ્યવહિત હોય

અને અપરોક્ષ ભ્રમ થાય ત્યા અનિર્વચનીયખ્યાતિ આવશ્યક છે, એટલે એ રીતે આવશ્યક જે અનિર્વચનીયખ્યાતિ તે જ સર્વત્ર માનવી જોઈએ આ પ્રકારે જોતા અન્યથાખ્યાતિનુ કથન સભવાભિપ્રાયથી છે, અગીકર ણીયત્વાભિપ્રાયથી નથી જ્યા આત્મસત્તાની અનાત્માને વિષે અન્યથા ખ્યાતિ કહી છે ત્યા પણ આત્મસત્તાનો અનિર્વચનીય સબધ ઊપજે છે આ રીતે જ્યા અનિર્વચનીય સબધની ઉત્પત્તિ ન સભવે ત્યા અનિર્વચનીય વિષયનો અગીકાર છે એ જ પ્રમાણે પરોક્ષ ભ્રમ હોય ત્યા પણ અનિર્વચનીય વિષયની ઉત્પત્તિ બ્રહ્મવિદ્યાભરણમા લખી છે પરતુ પરોક્ષભ્રમ હોય ત્યા અન્યથાખ્યાતિ માનીએ તોપણ દોષ નથી, માટે સરળ બુદ્ધિથી પરોક્ષભ્રમ અન્યથાખ્યાતિરૂપ કહ્યો છે

જો એમ કહો કે 'આ તેનુ તે જ રજત' એવો શુક્તિને વિષે રજતનો પ્રત્યભિજ્ઞાભ્રમ થાય ત્યા સન્મુખદેશને વિષે અનિર્વચનીય રજતની ઉત્પત્તિ માનો, તો સન્નિહિત રજતને વિષે તો તત્તા* સભવે નહિ, એટલે દેશાતરસ્થ રજતવૃત્તિ રજતત્વની અને તત્તાની શુક્તિ પદાર્થને વિષે પ્રતીતિ થાય છે, અથવા તાદાત્મ્યસબધથી દેશાતરસ્થ રજતની પ્રતીતિ થાય છે, એટલે ઉક્ત સ્થળે અન્યથાખ્યાતિ માનવી જ આવશ્યક છે, આ કહેવુ પણ અસગત છે, કારણ કે આ પ્રત્યભિજ્ઞામા પણ જે વિષય છે તે અનિર્વચનીય રજત જ છે, દેશાતરસ્થ રજત નથી પ્રમાતા સાથે સબધ વિના અપરોક્ષ અવભાસ સભવતો નથી અને દેશાતરસ્થ રજતનો પ્રમાતા સાથે સબધ બાધિત છે, એટલે દેશાતરસ્થ રજતની પ્રતીતિ નથી જ્યા યથાર્થ પ્રત્યભિજ્ઞા થાય છે, ત્યા પણ તત્તા અશમા તો સ્મૃતિ છે એવો સિદ્ધાત છે, એટલે 'આ તેનુ તે રજત છે' એ ભ્રમરૂપ પ્રત્યભિજ્ઞામા પણ તત્તા અશે સ્મૃતિ જ છે, અને 'આ રજત' એટલે અશે અનિર્વચનીય પ્રત્યક્ષ છે આ રીતે ક્યાય પણ અન્યથાખ્યાતિ આવશ્યક નથી જ્યા અનિર્વચનીય વિષયની ઉત્પત્તિ ન સભવે ત્યા અનિર્વચનીય સબધની ઉત્પત્તિ થાય છે, જેમ આત્માનાત્માનો અન્યોન્યાધ્યાસ થાય ત્યા અનાત્માને વિષે આત્મા તથા આત્મધર્મ અનિર્વચનીય ઊપજે છે એમ કહેવુ સભવતુ નથી, માટે આત્માનો અને આત્મધર્મોનો અનાત્માને વિષે અનિર્વચનીય સબધ ઊપજે છે એમ કહેવાય છે આ પ્રકારે સર્વત્ર

* તત્તા=તેપણુ અર્થાત્ 'આ તેનુ તે રજત' એમ કહેવામા 'તેનુ તે' —તત્ એવો જે અર્થ છે તેનો ભાન તે તત્તા અને એ જ પ્રમાણે 'આ તેનુ તે રજત' એમા જે 'આ' એવો અશ છે તે 'ઇદતા'

અનિર્વચનીયખ્યાતિથી નિર્વાહ થઈ શકે છે, ક્યાંય પણ અન્યથાખ્યાતિ માનવી પડતી નથી.

વળી અન્યથાખ્યાતિવાદીએ અનિર્વચનીયખ્યાતિવાદમાં ગૌરવદોષ કહ્યો અને દોષને અનિર્વચનીય રજતાદિક અને તેમના જ્ઞાનની કારણતા માનવા કરતાં કેવળ જ્ઞાનની કારણતા માનવામાં લાઘવ માન્યુ, તથા પરિષ્કાર કર્યો કે અન્યથાખ્યાતિવાદમાં રજત દેશાંતરને વિષે પ્રસિદ્ધ છે, ને તેના રજતત્વધર્મનું શુક્તિને વિષે જ્ઞાન થાય છે, અથવા તાદાત્મ્યસંબંધે કરીને રજતનુ શુક્તિને વિષે જ્ઞાન થાય છે, અને એમ કેવળ જ્ઞાન જ દોષજન્ય છે; પણ અનિર્વચનીયખ્યાતિમાં તો વિષય અને જ્ઞાન ઉભય દોષજન્ય કહ્યાં છે એ ગૌરવ છે. આ કહેવું પણ અસંગત છે; કેમ કે લાઘવની ઇચ્છા કરીને અનુભવસિદ્ધ પદાર્થોનો લોપ કરવો યોગ્ય હોય તો યથાર્થ જ્ઞાનના વિષયને પણ ન માનીએ અને વિજ્ઞાનવાદની રીતિથી કેવળ વિજ્ઞાન જ માની લઈએ તો અતિલાઘવ આવી શકે છે. જેમ અનુભવસિદ્ધ ઘટાદિક પદાર્થને માનીને, લાઘવયુક્ત છતાં પણ વિજ્ઞાનવાદ ત્યાજ્ય ગણાયો છે, તેમ અપરોક્ષ પ્રતીતિથી સિદ્ધ અનિર્વચનીય રજતાદિક માનીને અન્યથાખ્યાતિવાદ ત્યાજ્ય છે.

અને વિચાર કરી જોઈએ તો ગૌરવ પણ અન્યથાખ્યાતિવાદમાં છે; કેમ કે દેશાંતરસ્થ રજત માને તેના મતમાં ગૌરવ આવે છે. રજત અને નેત્રનો સંયોગ તેની રજતજ્ઞાનને વિષે કારણતા છે એ તો નિર્ણીત વાત છે, પણ એ વાતનો જ આ પક્ષમાં ત્યાગ થાય છે. વળી રજત અને પ્રકાશના યોગથી રજતનો સાક્ષાત્કાર થાય એ પણ નિર્ણીત છે, પણ અન્યથાખ્યાતિવાદમાં તો શુક્તિ અને પ્રકાશના સંયોગથી રજતનો ભ્રમસાક્ષાત્કાર થાય છે જે અનિર્ણીત વાત છે. આમ આ પક્ષમાં અનિર્ણીતનો સ્વીકાર કરવો પડે છે. વળી જ્ઞાનલક્ષણસંનિકર્ષ કહ્યો છે તે પણ અપ્રસિદ્ધ છે. જેથી અપ્રસિદ્ધનો અંગીકાર કરવો પડે છે અને જ્ઞાનલક્ષણસંબંધને માનીએ તોપણ જે પદાર્થનું અલૌકિક સંબંધથી પ્રત્યક્ષ થાય છે તેની પ્રકટતા થતી નથી. એ જ વાસ્તે 'સુગંધી ચંદન' એ પ્રકારે સુગંધનું અલૌકિક પ્રત્યક્ષ થતાં પણ 'સુગંધનો મને સાક્ષાત્કાર થાય છે' એવો અનુવ્યવસાય થતો નથી અને અલૌકિક સંબંધજન્ય રજતભ્રમ થતાં તો રજતની પ્રકટતા થાય છે. એટલા જ માટે ભ્રમથી ઉભય કાળને વિષે 'રજતનો મને સાક્ષાત્કાર થાય છે' એવો અનુવ્યવસાય થાય છે–

આ રીતે જ્ઞાનલક્ષણસંબંધજન્ય યથાર્થ જ્ઞાનને વિષે પ્રાકટ્યજનકતા નથી. ભ્રમસ્થળને વિષે અલૌકિક જ્ઞાનને પ્રાકટ્યજનકતા માનીને પણ અપ્રસિદ્ધ કલ્પના છે. આ રીતે અનેક પ્રકારની અપ્રસિદ્ધ કલ્પનાઓ અન્યથાખ્યાતિવાદમાં હોવાથી, વાસ્તવિક ગૌરવ તો આ પક્ષમાં જ છે અને દોષથી અનિર્વચનીય વિષયની જનકતા તો શ્રુતિસ્મૃતિબળથી સ્વપ્નને વિષે માનેલી જ છે, અપ્રસિદ્ધ કલ્પના નથી. બ્રહ્માનંદકૃત અનિર્વચનીયવાદને વિષે અન્યથાખ્યાતિનું વિશેષ ખંડન કર્યું છે, પણ તે પ્રકાર કઠિન છે, એટલે બ્રહ્મવિદ્યાભરણની સુગમ રીતિ અનુસાર અન્યથાખ્યાતિવાદની હેયતાનું પ્રતિપાદન કર્યું. અન્યથાખ્યાતિ અસંગત છે.

૧૬૨ : અખ્યાતિવાદ

અખ્યાતિવાદ પણ અસંગત છે. (મીમાંસાના એકદેશી) પ્રભાકરનો અખ્યાતિવાદ છે. તેનું તાત્પર્ય આ પ્રમાણે છે. અન્ય શાસ્ત્રોમાં યથાર્થ અયથાર્થ ભેદથી જ્ઞાન બે પ્રકારનું માન્યું છે. યથાર્થ જ્ઞાનથી પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિ સફળ થાય છે, અયથાર્થથી પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિ નિષ્ફળ થાય છે; આવો જે સકળ શાસ્ત્રનો લેખ છે તે અસંગત છે; કારણ કે અયથાર્થ જ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ છે, જ્ઞાનમાત્ર યથાર્થ જ થાય છે. જો અયથાર્થ જ્ઞાન પણ થતું હોય તો પુરુષને જ્ઞાન થતાં જ જ્ઞાનત્વસામાન્યધર્મ દેખીને, ઉત્પન્ન થયેલા જ્ઞાનને વિષે અયથાર્થતાનો સંદેહ થઈ, પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિનો અભાવ થઈ જાય; કારણ કે જ્ઞાનને વિષે યથાર્થત્વનિશ્ચય અને અયથાર્થત્વસંદેહનો અભાવ એ જ પુરુષની પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિના હેતુ છે, એટલે અયથાર્થતાનો સંદેહ થતાં તે ઉભય સંભવે નહિ. પણ જો અયથાર્થજ્ઞાનને ન માનીએ તો ઉત્પન્ન થયેલા જ્ઞાનને વિષે ઉક્ત સંદેહ સંભવે નહિ; કેમ કે કોઈ જ્ઞાન અયથાર્થ હોય તો તેની જ્ઞાનત્વધર્મે કરીને આપણા જ્ઞાન સાથે સજાતીયતા દેખી અયથાર્થત્વનો સંદેહ થઈ શકે, પણ અયથાર્થ એવું કોઈ જ્ઞાન જ નથી, ત્યાં તેવા સંદેહનો અવકાશ નથી. જ્ઞાનમાત્ર યથાર્થ જ છે. એટલે જ્ઞાનને વિષે અયથાર્થતાનો સંદેહ થતો નથી. આ રીતે જોતાં ભ્રમજ્ઞાન જ અપ્રસિદ્ધ છે. જ્યાં રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિ શુક્તિ પ્રતિ થાય છે અને રજ્જુથી પણ ભય પામી નિવૃત્તિ થાય છે, ત્યાં પણ રજતનું કે સર્પદંશનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નથી. જો રજત અને સર્પનું ઉક્ત સ્થળે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન હોય તો તે જ્ઞાન યથાર્થ તો સંભવે નહિ, એટલે તે

અયથાર્થ હોઈ શકે; પણ અયથાર્થ જ્ઞાન છે જ નહિ, એટલે ઉક્ત સ્થળે રજત અને સર્પનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નથી; પરંતુ રજતનું સ્મૃતિજ્ઞાન છે, અને શુક્તિનું ઇદંરૂપે કરીને સામાન્યજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. એમ જ પૂર્વાનુભૂત સર્પનું સ્મૃતિજ્ઞાન છે અને ઇદંરૂપે રજ્જુનું સામાન્યજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. શુક્તિ સાથે તથા રજ્જુ સાથે દોષ સહિત નેત્રનો સંબંધ થાય છે, એટલે શુક્તિનું તથા રજ્જુનું વિશેષ રૂપ ભાસતું નથી, કેવળ સામાન્ય રૂપ-ઇદંતા ભાસે છે—અને શુક્તિને વિષે, નેત્રના સંબંધજન્યજ્ઞાન થતાં, રજતના સંસ્કાર ઉદ્બુદ્ધ થઈ શુક્તિના સામાન્યજ્ઞાનના ઉત્તર ક્ષણને વિષે રજતની સ્મૃતિ થાય છે. એમ જ રજ્જુના સામાન્ય જ્ઞાનના ઉત્તર ક્ષણને વિષે સર્પની સ્મૃતિ થાય છે. યદ્યપિ સકળ સ્મૃતિજ્ઞાનને વિષે પદાર્થની તત્તા પણ ભાસે છે તથાપિ દોષ સહિત નેત્રના સંબંધથી સંસ્કાર ઉદ્બુદ્ધ થાય ત્યાં દોષના માહાત્મ્યથી તત્તાઅંશનો પ્રમોષ (=અસ્ત) થઈ જાય છે; એટલે જેમાંથી તત્તાનો પ્રમોષ થઈ ગયો છે એવી સ્મૃતિ થાય છે. આ રીતે 'આ રજત,' 'આ સર્પ' ઇત્યાદિ સ્થાનોને વિષે બે જ્ઞાન છે તેમાં શુક્તિનું અને રજ્જુનું સામાન્ય ઇદંરૂપે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન યથાર્થજ્ઞાન છે, અને રજતનું તથા સર્પનું સ્મૃતિજ્ઞાન તે પણ યથાર્થજ્ઞાન છે. યદ્યપિ વિશેષ એવા શુક્તિ અને રજ્જુભાગનો ત્યાગ કરીને પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થયું છે તેમ જ તત્તાભાગરહિત સ્મૃતિજ્ઞાન થયું છે, તથાપિ એક ભાગનો ત્યાગ થવાથી જ્ઞાન અયથાર્થ થતું નથી; પણ અન્યરૂપે કરીને જ્ઞાનને જ અયથાર્થ કહી શકાય છે માટે ઉક્ત જ્ઞાન યથાર્થ છે,—અયથાર્થ નહિ—આ પ્રકારે આ મતમાં ભ્રમજ્ઞાન જ અપ્રસિદ્ધ છે.

૧૬૩ : અખ્યાતિવાદ ઉપર શંકાસમાધાન

શાસ્ત્રાંતરવાળા એમ કહે કે, જે પદાર્થને વિષે ઇષ્ટસાધનતાનું જ્ઞાન હોય તેના પ્રતિ જ પ્રવૃત્તિ થાય છે, અને જેને વિષે અનિષ્ટસાધનતાનું જ્ઞાન હોય તેનાથી નિવૃત્તિ થાય છે. હવે જો અખ્યાતિવાદીના મતમાં શુક્તિને વિષે ઇષ્ટસાધનતાજ્ઞાન કહીએ તો ભ્રમનો અંગીકાર થાય, એટલે ઇષ્ટસાધનતાજ્ઞાનના અભાવને લીધે; શુક્તિના પ્રતિ રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિ થવી જોઈએ નહિ, તેમ જ રજ્જુને વિષે અનિષ્ટસાધનતા પણ નથી, છતાં તેનું જ્ઞાન માનીએ તો ભ્રમનો અંગીકાર થાય, એટલે અનિષ્ટસાધનતાના જ્ઞાનના અભાવને લીધે રજ્જુથી નિવૃત્તિ પણ થવી ન જોઈએ—આ પ્રકારે પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિના નિર્વાહને અર્થે ભ્રમજ્ઞાનનો

સ્વીકાર આવશ્યક છે. આવી શંકાનું સમાધાન અખ્યાતિવાદી આ પ્રકારે કરે છે. જે પદાર્થ પ્રતિ પુરુષની પ્રવૃત્તિ થાય તે પદાર્થનું સામાન્યરૂપે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને ઇષ્ટપદાર્થની સ્મૃતિ તથા સ્મૃતિના વિષયથી પુરોવર્તી પદાર્થના ભેદના જ્ઞાનનો અભાવ અને સ્મૃતિજ્ઞાનના પુરોવર્તીના જ્ઞાનથી ભેદજ્ઞાનનો અભાવ, એટલી સામગ્રી તે પ્રવૃત્તિની હેતુ છે. આમ હોવાથી ભ્રમજ્ઞાન વિના પ્રવૃત્તિ સંભવે છે. જો વિષય અને જ્ઞાનના ભેદજ્ઞાનનો અભાવ જ પ્રવૃત્તિનો હેતુ કહીએ તો ઉદાસીન દશામાં પણ પ્રવૃત્તિ થવી જોઈએ અને વિષયના સામાન્યજ્ઞાન સહિત ઇષ્ટની સ્મૃતિ તેને જ પ્રવૃત્તિનું કારણ કહીએ તો (તે રજત દેશાંતરને વિષે રહ્યું ને આ તો કાંઈક છે) એ પ્રકારે દેશાંતરસંબંધી રૂપે કરીને રજતની સ્મૃતિ થાય. શુક્તિનું 'આ કાંઈક' એવા કિંચિત્‌રૂપે કરીને જ્ઞાન થાય, ત્યાં પણ રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિ થવી જોઈએ. માટે ઇષ્ટ પદાર્થથી વિષયના ભેદજ્ઞાનનો અભાવ તે પણ પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે. ઉક્ત સ્થળને વિષે ઇષ્ટ જે રજત તેનું શુક્તિ થકી ભેદજ્ઞાન છે, તે જ્ઞાનનો અભાવ નથી, એટલે પ્રવૃત્તિ થાય નહિ. જો ઇષ્ટપદાર્થના પુરોવર્તીથી ભેદજ્ઞાનનો અભાવ તે જ પ્રવૃત્તિની સામગ્રીમાં મેળવીએ અને ઉભયના જ્ઞાનનો ભેદજ્ઞાનાભાવ કહીએ, તો 'આ રજત' એ રીતે બે જ્ઞાન થઈને ઇદં–પદાર્થનું મને પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થયુ છે અને રજતનું સ્મૃતિજ્ઞાન થયું છે, એ રીતે એ ઉભયજ્ઞાનોના ભેદનું જ્ઞાન થાય; અથવા ઇદં પદાર્થનું જ્ઞાન તેમ રજતપદાર્થનું જ્ઞાન એ બે મને પરસ્પર ભિન્ન થયાં છે, એ રીતે ભેદજ્ઞાન થાય; ત્યાં પણ વિષયનું ભેદજ્ઞાન નથી એટલે પ્રવૃત્તિ થવી જોઈએ. આટલા માટે જ્ઞાનના ભેદજ્ઞાનનો અભાવ પણ પ્રવૃત્તિસામગ્રીમાં કહેવો જોઈએ—ઉક્ત સ્થળને વિષે પુરોવર્તીનું સામાન્ય જ્ઞાન તેમ જ ઇષ્ટ એવા રજતની સ્મૃતિ છે, તેમ જ પુરોવર્તી થકી ઇષ્ટ એવા રજતના ભેદજ્ઞાનનો અભાવ પણ છે; પરંતુ ઉભય જ્ઞાનોનું ભેદજ્ઞાન છે, તેનો અભાવ નથી. આ પ્રકારે ઉભયવિધ ભેદજ્ઞાનાભાવ સહિત ઇષ્ટસ્મૃતિ સહિત પુરોવર્તીનું સામાન્યજ્ઞાન યથાર્થ છે, એટલે ભ્રમનો અંગીકાર નિષ્ફળ છે. જ્યાં શુક્તિ વિષે રજતનું ભેદજ્ઞાન થાય ત્યાં રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિ થતી નથી; અને શુક્તિજ્ઞાનને વિષે રજતજ્ઞાનનો ભેદગ્રહ થાય ત્યાં પણ પ્રવૃત્તિ થતી નથી; એટલે ભેદજ્ઞાન પ્રવૃત્તિનું પ્રતિબંધક છે. પ્રતિબંધકનો અભાવ પણ કારણ છે. એટલે ભેદજ્ઞાનાભાવને વિષે પ્રવૃત્તિની કારણતા માનવામાં અપ્રસિદ્ધ કલ્પના નથી. વળી જ્યાં ભયદોષને લઈ, રજ્જુદેશથી પલાયન થાય

છે, ત્યાં પણ સર્પભ્રમ નથી થતો, દ્વેષગોચર સર્પની સ્મૃતિ અને રજ્જુનું સામાન્યજ્ઞાન અને તેમના વિષયના ભેદજ્ઞાનનો અભાવ એટલાં પલાયનહેતુ છે. પલાયન તે પણ એક પ્રવૃત્તિ જ છે; માત્ર એ પ્રવૃત્તિ વિષયાભિમુખ નથી, વિષયવિમુખ છે. વિમુખપ્રવૃત્તિને વિષે દ્વેષગોચરની સ્મૃતિ તે હેતુ છે; સન્મુખ (અભિમુખ) પ્રવૃત્તિને વિષે ઇચ્છાગોચર(ઇષ્ટ)ની સ્મૃતિ હેતુ છે. આમ જોતાં, ભયજન્ય પલાયનાદિક ક્રિયા થાય તેને પ્રવૃત્તિ કહો અથવા નિવૃત્તિ કહો પણ તેનો હેતુ દ્વેષગોચર પદાર્થની સ્મૃતિ છે. શુક્તિજ્ઞાને કરીને, રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિના અભાવરૂપ નિવૃત્તિ થાય તેનો હેતુ શુક્તિજ્ઞાન છે, તે પણ ભ્રમ નથી. જ્યાં સત્યરજતને વિષે રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિ થાય ત્યાં તો રજતત્વવિશિષ્ટ રજતનું જ્ઞાન જ રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે. પુરોવર્તી સત્ય રજતને વિષે રજતના ભેદજ્ઞાનનો અભાવ પ્રવૃત્તિનો હેતુ નથી. એટલે વિશિષ્ટજ્ઞાનને વિષે પ્રવૃત્તિજનકતાનો સર્વથા લોપ નથી; કેમ કે જ્યાં સત્ય રજત છે ત્યાં પુરોવર્તી રજતને વિષે રજતના ભેદજ્ઞાનનો અભાવ જ પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે એમ કહેવું સંભવે નહિ. જે પ્રતિયોગી પ્રસિદ્ધ હોય તેનો અભાવ વ્યવહારગોચર થાય છે, અપ્રસિદ્ધ પ્રતિયોગીનો અભાવ વ્યવહારયોગ્ય નથી; જેમ કે શશશૃંગાભાવનું પ્રતિયોગી અપ્રસિદ્ધ છે, એટલે શશશૃંગાભાવ પણ મિથ્યા છે. મિથ્યા પદાર્થથી કોઈ વ્યવહાર થઈ શકે નહિ. કેવળ શબ્દપ્રયોગ અને વિકલ્પરૂપ જ્ઞાન એ પદાર્થ વિષે થઈ શકે. મિથ્યા પદાર્થને વિષે કારણતા, કાર્યતા, નિત્યતા, અનિત્યતા, ઇત્યાદિક વ્યવહાર થઈ શકે નહિ. આમ છે માટે પ્રસિદ્ધ પદાર્થનો અભાવજન્યવ્યવહાર યોગ્ય છે; અપ્રસિદ્ધનો અભાવ કોઈ વ્યવહારને યોગ્ય નથી, એટલે તે મિથ્યા છે. સત્ય રજતને વિષે રજતનો ભેદ નથી, એટલે સત્ય રજતથી રજતના ભેદનું જ્ઞાન જ સંભવતું નથી. જો ભ્રમજ્ઞાનને માનીએ તો સત્યરજતથી રજતભેદનું જ્ઞાન સંભવે. અખ્યાતિવાદીના મતમાં ભ્રમજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ છે; એટલે સત્ય રજતને વિષે રજતનું ભેદજ્ઞાન સંભવે નહિ. જો ભ્રમજ્ઞાનને માનીએ તો સત્ય રજતને વિષે રજતનું ભેદજ્ઞાન સંભવે, પણ અખ્યાતિવાદીના મતમાં ભ્રમજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ છે, એટલે સત્ય રજતને વિષે રજતનું ભેદજ્ઞાન સંભવે નહિ. આ પ્રકારે સત્ય રજતને વિષે, રજતપ્રતિયોગિક ભેદજ્ઞાનરૂપ પ્રતિયોગીનો અસંભવ હોવાથી સત્ય રજતને વિષે રજતપ્રતિયોગિક ભેદજ્ઞાનનો અભાવ મિથ્યા છે. તેને વિષે પ્રવૃત્તિજનકતા સંભવતી નથી, માટે સત્ય રજતસ્થળે જે

દેશમાં રજતત્વવિશિષ્ટ રજત છે, એવું વિશિષ્ટજ્ઞાન જ રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે. અખ્યાતિવાદમાં ભ્રમજ્ઞાન છે નહિ, જ્ઞાનમાત્ર યથાર્થ છે, તથાપિ કયાંક પ્રવૃત્તિ સફળ થાય છે, (કયાંક નિષ્ફળ થાય છે) તેનો હેતુ કહેવો જોઈએ. હેતુ આ પ્રમાણે છે: વિશિષ્ટજ્ઞાન-જન્ય પ્રવૃત્તિ સફળ થાય છે, ભેદજ્ઞાનાભાવજન્ય પ્રવૃત્તિ નિષ્ફળ થાય છે. રજતદેશને વિષે પણ ભેદજ્ઞાનાભાવજન્ય પ્રવૃત્તિ કહીએ તો સર્વત્ર સમપ્રવૃત્તિ થવી જોઈએ, માટે સફળ પ્રવૃત્તિનું જનક વિશિષ્ટ જ્ઞાન માનવું જોઈએ. અને જ્યાં સત્ય રજતને વિષે રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિ ન થાય, ત્યાં પ્રવૃત્ત્યભાવરૂપ નિવૃત્તિ છે, ને તેનો હેતુ રજતત્વવિશિષ્ટ રજતના જ્ઞાનનો અભાવ છે. આ ઠેકાણે પણ રજતાભાવજ્ઞાન ભ્રમ-રૂપ નથી, કેમ કે પ્રવૃત્તિ નિવૃત્તિ તો પરસ્પર પ્રતિયોગી અભાવરૂપ છે. પ્રવૃત્તિરૂપ પ્રતિયોગીનો હેતુ રજતત્વવિશિષ્ટ રજતજ્ઞાન છે, પ્રવૃત્તિ-અભાવરૂપ નિવૃત્તિનો હેતુ રજતત્વવિશિષ્ટ રજતજ્ઞાનનો અભાવ છે. આ પ્રકારે અખ્યાતિવાદમાં, વિષય ન હોય અને વિષયાર્થીની પ્રવૃત્તિ થાય, તેના હેતુ ઇષ્ટસ્મૃત્યાદિક કહ્યા છે. વિશિષ્ટજ્ઞાન હેતુ કહ્યું નથી. ' જ્યાં શુક્તિદેશને વિષે 'આ રજત' એવું જ્ઞાન થાય ત્યાં તે જ્ઞાન એક જ્ઞાન નથી; શુક્તિનું ઇદમાકાર સામાન્યજ્ઞાન છે, રજતની પ્રમુષ્ટ-તત્તાક સ્મૃતિ છે. આ બે જ્ઞાનથી પ્રવૃત્તિ થાય છે; પરંતુ ભેદજ્ઞાના-ભાવ હોય તો જ પ્રવૃત્તિ થાય છે, ભેદજ્ઞાન હોય તો પ્રવૃત્તિ થાય જ નહિ. માટે ઉક્ત જ્ઞાનદ્વય સહિત ભેદજ્ઞાનાભાવ પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે.

ઘણાક ગ્રંથોમાં અસંબંધગ્રહાભાવથી પ્રવૃત્તિ કહી છે, તેનો અભિ-પ્રાય એવો છે કે, શુક્તિને વિષે રજતત્વનો અસંબંધ છે, તેમ જ રજત-નો પણ ઇદંપદાર્થને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધ નથી; આવું જેને જ્ઞાન થાય તેને પ્રવૃત્તિ થતી નથી; માટે અસંબંધનો અભાવ પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે. આનો અર્થ ભેદગ્રહાભાવના જેવો જ સિદ્ધ થાય છે. પરંતુ આ રીતિ અનુસાર જે પ્રવૃત્તિ થાય તે નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિ થાય છે. વિષય-દેશને વિષે વિષયાર્થીની પ્રવૃત્તિનો હેતુ વિશિષ્ટજ્ઞાન છે. વિશિષ્ટજ્ઞાન-થી જ્યાં પ્રવૃત્તિ થાય ત્યાં તે પ્રવૃત્તિ સફળ થાય છે. ભ્રમજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ છે. જ્ઞાનમાત્ર યથાર્થ જ છે. જ્યાં જ્ઞાનદ્વયથી નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિ થાય ત્યાં એ જ્ઞાનદ્વયને જ ભ્રમ કહે છે. આ પ્રકારે જે વાદ કહ્યો તે પ્રભાકરનો અખ્યાતિવાદ છે, જ્ઞાનદ્વયના વિવેકનો અભાવ અને ઉભય વિષયના વિવેકનો અભાવ એટલે 'અખ્યાતિ' એ પદનો પારિ-ભાષિક અર્થ છે.

આ મત પણ સમીચીન નથી. શુક્તિને વિષે રજતભ્રમ થવાથી પ્રવૃત્ત થતા પુરુષને રજતનો લાભ થતો નથી ત્યારે તે પુરુષ એમ કહે છે કે, રજતશૂન્યદેશને વિષે, રજતજ્ઞાનને લીધે, મારી નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિ થઈ. આ પ્રકારે ભ્રમજ્ઞાન અનુભવસિદ્ધ છે, તેનો લોપ સંભવે નહિ. એમ જ મરુભૂમિને વિષે જળનો બાધ થાય ત્યારે કહે છે કે, મરભૂમિને વિષે મને મિથ્યા જળની પ્રતીતિ થઈ. આ પ્રકારના બાધને જોતાં પણ મિથ્યા જળ અને તેની પ્રતીતિ એટલું સિદ્ધ થાય છે. અખ્યાતિવાદની રીતિથી તો રજતની સ્મૃતિ અને શુક્તિજ્ઞાનનો ભેદાગ્રહ તેથી કરીને, શુક્તિને વિષે મારી પ્રવૃત્તિ થઈ એ પ્રકારનો બાધનિશ્ચય થવો જોઈએ; તેમ જ મરુભૂમિના પ્રત્યક્ષથી અને જળની સ્મૃતિથી મારી પ્રવૃત્તિ થઈ એવો બાધ થવો જોઈએ. તેમ જ વિષય તથા ભ્રમજ્ઞાન ઉભયનો ત્યાગ કરી, અનેક પ્રકારની વિરુદ્ધ કલ્પનાઓ અખ્યાતિવાદમાં આવે છે. જુઓ, નેત્રસંયોગ થતાં પણ, દોષના માહાત્મ્યથી કરીને, શુક્તિનું વિશેષરૂપે જ્ઞાન થતું નથી આ કલ્પના વિરુદ્ધ છે; તેમ જ તત્તાંશના પ્રમોષથી સ્મૃતિકલ્પના તે પણ વિરુદ્ધ છે; વિષયોનો ભેદ છે પણ ભાસતો નથી, જ્ઞાનોનો ભેદ છે તે ભાસતો નથી, એ કલ્પનાઓ પણ વિરુદ્ધ છે, વળી રજતપ્રતીતિકાલને વિષે અભિમુખદેશમાં રજતની પ્રતીતિ થાય છે; માટે અખ્યાતિવાદ અનુભવ વિરુદ્ધ છે. વળી અખ્યાતિવાદીના મતમાં, રજતનો ભેદગ્રહ પ્રવૃત્તિનો પ્રતિબંધક હોવાથી રજતના ભેદગ્રહનો અભાવ જેમ રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિનો હેતુ માન્યો છે, તેમ સત્ય રજતસ્થલને વિષે રજતનો અભેદગ્રહ નિવૃત્તિનો પ્રતિબંધક છે એવું અનુભવસિદ્ધ છે. માટે રજતના અભેદગ્રહનો અભાવ તે નિવૃત્તિનો હેતુ થશે. એ રીતે રજતના ભેદજ્ઞાનનો અભાવ રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે; અને રજતના અભેદજ્ઞાનનો અભાવ રજતાર્થીની નિવૃત્તિનો હેતુ છે; શુક્તિદેશને વિષે 'આ રજત' એવાં બે જ્ઞાન થાય ત્યાં અખ્યાતિવાદીના મતમાં ઉભય છે; કેમ કે શુક્તિને વિષે રજતનો ભેદ છે, પણ દોષબળથી કરીને, રજતના ભેદનું શુક્તિને વિષે જ્ઞાન થતું નથી. માટે પ્રવૃત્તિનો હેતુ રજતના ભેદજ્ઞાનનો અભાવ છે. શુક્તિને વિષે રજતનો અભેદ છે જ નહિ, તેમ અખ્યાતિવાદમાં ભ્રમનો અંગીકાર નથી; એટલે શુક્તિને વિષે રજતના અભેદ-

નું જ્ઞાન સંભવતું નથી. આ પ્રકારે શુક્તિ થકી રજતાર્થીની નિવૃત્તિનેા હેતુ રજતના અભેદજ્ઞાનનેા અભાવ છે. રજતાર્થીની એ સામગ્રી છે, અને એ પ્રવૃત્તિ નિવૃત્તિ પરસ્પર વિરોધી છે, એક કાળે ઉભય સંભવતી નથી. ઉભયના અસંભવથી ઉભયનેા ત્યાગ કરવેા તે પણ સંભવતું નથી; કારણ કે આ સ્થાને તેા પ્રવૃત્તિનેા અભાવ તે જ નિવૃત્તિરૂપ છે, એટલે પ્રવૃત્તિનેા ત્યાગ કરતાં નિવૃત્તિ પ્રાયઃ થાય છે, નિવૃત્તિનેા ત્યાગ કરતાં પ્રવૃત્તિ પ્રાયઃ થાય છે. આ પ્રકારે ઉભયના ત્યાગ કે અનુષ્ઠાનને વિષે અશક્ત એવેા અખ્યાતિવાદી વ્યાકુળ થઈ લજ્જાથી પ્રાણ ત્યાગ કરશે—માટે અખ્યાતિવાદ મરણનેા હેતુ છે. એ તાત્પર્ય ઉપર ઘણીક કેાટિએા છે, જે ક્લિષ્ટ હેાવાથી અહીં લખી નથી.

વળી અખ્યાતિવાદીના મતમાં પણ, ઇચ્છા વિનાએ, ભ્રમજ્ઞાનની સામગ્રી બળાત્કારે સિદ્ધ થઈ જાય છે. ધૂમરહિત, વહ્નિ સહિત, એવા પર્વત ઉપર ધૂલિપટલ દેખીને 'વહ્નિવ્યાપ્ય ધૂમવાળેા' એવેા પરામર્શ થાય છે, ને વહ્નિની પ્રમારૂપ અનુમિતિ થાય છે. અનુમિતિનેા વિષય વહ્નિ પર્વત ઉપર વિદ્યમાન છે માટે પ્રમા છે. પણ એ પ્રમાનું હેતુ 'વહ્નિવ્યાપ્ય ધૂમવાન્ પર્વત' એ રીતે પર્વત સાથે વહ્નિની વ્યાપ્તિવાળા ધૂમના સંબંધનું જ્ઞાન, તે જ અખ્યાતિવાદીના મતમાં સંભવતું નથી; કેમ કે પર્વતને વિષે ધૂમનેા સંબંધ છે નહિ. ભ્રમજ્ઞાનનેા અંગીકાર થાય તેા ધૂમસંબંધરહિત પર્વતને વિષે ધૂમસંબંધનું જ્ઞાન થાય, ભ્રમજ્ઞાનનેા અંગીકાર તેા છે નહિ એટલે ધૂમરહિતને વિષે ધૂમસંબંધનું જ્ઞાન સંભવતું નથી. આમ છે એટલે પર્વતને વિષે ધૂમના અસંબંધજ્ઞાનના અભાવરૂપ જે પરામર્શ તે જ ઉક્ત અનુમિતિનું કારણ હેાવાથી પક્ષમાત્રમાં હેતુના અસંબધજ્ઞાનનેા અભાવજ અનુમિતિકારણ માનવેા જોઈએ. જ્યાં પક્ષ સાથે હેતુનેા સંબંધ છે ત્યાં પક્ષને વિષે હેતુના અસંબંધજ્ઞાનનેા અભાવ છે. વળી પક્ષને વિષે હેતુના સંબંધનું જ્ઞાન પણ છે, પરંતુ જ્યાં ઉક્ત પર્વતને વિષે ધૂમ નથી ને અનુમિતિ થાય છે, ત્યાં પક્ષને વિષે હેતુના સંબંધનું જ્ઞાન જ સંભવતું નથી; પણ હેતુના અસંબંધજ્ઞાનનેા અભાવ તે તેા સર્વત્ર સંભવે છે; એટલે અખ્યાતિવાદમાં પક્ષને વિષે હેતુના અસંબંધજ્ઞાનનેા અભાવ એ જ અનુમિતિનું કારણ સિદ્ધ થાય છે. આમ હેાવાથી હમણાં કહેવામાં આવશે તેમ, ગલગ્રહન્યાયે કરીને, અખ્યાતિવાદીના મતમાં અનુમિતિરૂપ ભ્રમજ્ઞાનની સિદ્ધિ થાય છે. જુએા જેમ વહ્નિનેા વ્યાપ્ય ધૂમ છે,

તેમ ઇષ્ટસાધનત્વનું વ્યાપ્ય રજતત્વ છે (જ્યાં જ્યાં રજતત્વ છે ત્યાં ત્યાં ઇષ્ટસાધનત્વ છે) એટલે રજતત્વ અને ઇષ્ટસાધનત્વની વ્યાપ્તિ છે. જેને વિષે જેની વ્યાપ્તિ હોય તે તેનું વ્યાપ્ય કહેવાય છે; જેની વ્યાપ્તિ હોય તે વ્યાપક કહેવાય છે. ઇષ્ટસાધનત્વ વ્યાપક છે, રજતત્વ વ્યાપ્ય છે. વ્યાપ્ય તે હેતુ છે, વ્યાપક તે સાધ્ય છે, એ વાત અનુમાનના પ્રકરણમાં લખી છે. ત્યારે રજતત્વ એ હેતુથી કરીને ઇષ્ટસાધનત્વરૂપ સાધ્યની અનુમિતિ થાય છે, એ વાત સર્વ કોઈના મતમાં નિર્વિવાદ છે. અન્ય સર્વમતને વિષે પક્ષની સાથે વ્યાપ્ય જે હેતુ તેના સંબંધજ્ઞાનથી વ્યાપક જે સાધ્ય તેની અનુમિતિ થાય છે, અને અખ્યાતિવાદમાં તો વ્યાપ્ય જે હેતુ તેના અસંબંધજ્ઞાનાભાવથી સાધ્યની અનુમિતિ થાય છે. એ વાત આપણે હમણાં જ પ્રતિપાદન કરી આવ્યા ત્યારે 'આ રજત' એ પ્રકારનું જ્યાં શુક્તિદેશને વિષે જ્ઞાન થાય ત્યાં 'ઇદં' પદાર્થ જે શુક્તિ તેને વિષે રજતત્વનું જ્ઞાન તો છે જ નહિ, પણ રજતત્વના અસંબંધનું જ્ઞાન પણ નથી, એટલે રજતત્વનો અસંબંધજ્ઞાનાભાવ હોવાથી ઇદંપદાર્થરૂપ પક્ષ સાથે રજતત્વરૂપ હેતુના અસંબંધજ્ઞાનાભાવે કરીને ઇષ્ટસાધનત્વરૂપ સાધ્યની અનુમિતિ, ઇચ્છા વિના પણ, સામગ્રીના બળથી જ સિદ્ધ થાય છે. આ પ્રકારની ઇદંપદાર્થને વિષે ઇષ્ટસાધનત્વરૂપ સાધ્યની જે અનુમિતિ તે ભ્રમરૂપ છે. આમ ગલગ્રહન્યાયે* કરીને, અખ્યાતિવાદીના મતમાં ભ્રમજ્ઞાનની સિદ્ધિ થાય છે. ધૂલીપટલ સહિત પર્વતને વિષે જે ધૂમનો પરામર્શ કર્યો ત્યાં ધૂમના સંબંધનું જ્ઞાન પર્વતને વિષે માનીએ તો તે જ્ઞાન જ ભ્રમરૂપ થશે; અને જો પર્વતને વિષે ધૂમનો અસંબંધજ્ઞાનાભાવ અનુમિતિનો હેતુ છે એમ કહીએ તો ભ્રમજ્ઞાનના અંગીકારથી પણ તેટલા એક પ્રસંગમાં નિર્વાહ થઈ શકશે, પણ અનુમિતિમાત્રમાં તેમ માનતાં તો શુક્તિને વિષે, રજતત્વના આ સંબંધજ્ઞાનાભાવે કરી, ઇષ્ટસાધનત્વની ભ્રમરૂપ સિદ્ધિ થઈ. આ પ્રકારે ઉભયતઃ પાશારજ્જુન્યાયે+ કરીને અખ્યાતિવાદીના મતમાં ભ્રમની સિદ્ધિ થાય છે.

અખ્યાતિવાદમાં બીજો પણ દોષ છે. જ્યાં રંગેલું રજત હોય ત્યાં 'આ રંગ અને રજત' એવું જ્ઞાન થાય છે. અન્ય મતોની રીતિ અનુસાર

---

* ગળું ઝાલીને કબૂલ કરાવવું.

+ બે પાસાથી ગળે ફાંસો આપવારૂપી ન્યાય. પોતે હેતુનો અસંબંધજ્ઞાનાભાવ જે કલ્પ્યો તે માનતાં પોતે કલ્પેલા અનુમાનમા તેમ સર્વ અનુમાનમાં ભ્રમ સિદ્ધ થવા જાય છે.

એ જ્ઞાન રંગ–અંશે ભ્રમ છે, રજત–અંશે પ્રમા છે, તેમ રંગ, રજત અને રજતત્વધર્મને વિષય કરે છે; એટલે રંગ–અંશે રજતત્વવિશિષ્ટ જ્ઞાન છે. હવે અખ્યાતિવાદીના મતમાં તેા બ્રહ્મજ્ઞાન છે નહિ. ઉક્ત જ્ઞાન પણ સર્વ અંશે યથાર્થ જ છે, અને રજત અંશે રજતત્વસંબંધજ્ઞાન છે અને રંગ–અંશે ઇદંરૂપે કરી જ્ઞાન છે તેમાં રજતત્વના અસંબંધનેા અભાવ છે. આ પ્રકારની જે ભેદકલ્પના તે અનુભવવિરુદ્ધ છે; કારણ કે 'આ રંગરજત' એમ રંગ અને રજતનેા એકરૂપે ઉલ્લેખ થાય છે, તે ન થતાં ઉક્ત પ્રકારે ભેદ હેાય તેા તે પ્રમાણે ઉલ્લેખ થવેા ઘટે, અને રંગ–અંશે રજતત્વના સંબંધનું જ્ઞાન તે પણ ભ્રમનેા અંગીકાર ન હેાવાથી સંભવે નહિ. રજત–અંશે પણ રજતત્વના અસંબંધનું અજ્ઞાન માનીએ તેા તે સંભવે છે, કેમ કે રજતને વિષે રજતત્વના અસંબંધનું જ્ઞાન નથી, પણ સંબંધનું જ્ઞાન છે, એટલે રંગ અને રજતનેા એકરૂપ ઉલ્લેખ પણ સંભવે છે; પરંતુ જ્યાં પ્રવૃત્તિનેા વિષય અભિમુખ હેાય ત્યાં સંબંધવિશિષ્ટજ્ઞાનથી પ્રવૃત્તિ થાય છે એવેા પ્રથમ નિયમ કહેલેા છે તેનેા ત્યાગ થઈ જાય છે. અને એમ કહેવામાં આવે છે કે, પ્રવૃત્તિનેા વિષય ઇષ્ટપદાર્થ જ અભિમુખ હેાય, અનિષ્ટપદાર્થ અભિમુખ હેાય નહિ ત્યાં સંબંધવિશિષ્ટજ્ઞાન થાય છે; જેમ કે કેવળ રજતનું (આ રજત એવું) એ જ્ઞાન રજતત્વવિશિષ્ટનું જ્ઞાન છે; જ્યાં ઇષ્ટ એવું રજત અને અનિષ્ટ એવેા રંગ ઉભય અભિમુખ હેાય અને અનિષ્ટપદાર્થનું પણ ઇષ્ટની પેઠે ઇદમાકાર જ્ઞાન હેાય ત્યાં ઇષ્ટપદાર્થમાં પણ રજતત્વવિશિષ્ટજ્ઞાન થાય નહિ, માત્ર રજતત્વના અસંબંધજ્ઞાનનેા અભાવ થાય આમ માનવામાં આવે ત્યારે 'આ રંગરજત' એવેા સમાન ઉલ્લેખ સંભવે છે; રજત અને રંગનું ઇદમાકાર સામાન્યજ્ઞાન છે, તેમ રંગને વિષે રજતત્વનેા અસંબંધ તેા છે પરંતુ તે અસંબંધનું દેાષને લીધે જ્ઞાન નથી, એટલે રંગને વિષે રજતત્વના અસંબંધજ્ઞાનનેા અભાવ છે, અને રજતને વિષે પણ રજતત્વનેા અસંબંધ નથી એટલે અસંબંધજ્ઞાનનેા અભાવ છે, જેથી એકરસ એકાકાર ઉલ્લેખ સંભવે છે, પરંતુ ઉક્ત રીતિથી રજત અંશે પણ નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિ થવી જોઈએ, એટલે ઉક્ત સ્થલને વિષે રજત–અંશે રજતત્વવિશિષ્ટનું જ્ઞાન છે, કેમ કે અખ્યાતિવાદીના મતમાં ભ્રમજ્ઞાન છે નહિ કે જેનાથી કરી નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિ થઈ શકે, ઇષ્ટપદાર્થના ભેદના જ્ઞાનથી જે પ્રવૃત્તિ થાય તે નિષ્ફળ થાય છે અને વિશિષ્ટજ્ઞાનથી સફળ પ્રવૃત્તિ થાય છે. આમ હેાવાથી રંગ-રજત પુરેાવર્તી હેાય અને 'આ રજત' એવું જ્ઞાન હેાય ત્યાં 'રજત-

રંગનું ઇદંરૂપે કરીને જ્ઞાન તે તો સરખું જ છે, પરંતુ રજતનું ઇદં–અંશને વિષે રજતત્વવિશિષ્ટજ્ઞાન છે, અને રંગના ઇદં–અંશને વિષે રજતત્વના સંબંધજ્ઞાનનો અભાવ છે; અથવા રજતનો ભેદાગ્રહ છે. જ્યાં રજતત્વનો અસંબંધ છે ત્યાં રજતનો ભેદ છે એટલે રજતત્વના અસંબંધનું અજ્ઞાન અને રજતભેદનું અજ્ઞાન એ ઉભય એકની એક જ વાત છે. આ પ્રકારે અખ્યાતિવાદમાં 'આ રંગરજત' એવું કહેવાને સ્થાને સમાન એકરૂપ ઉલ્લેખ જ સંભવતો નથી, માટે અખ્યાતિવાદ અસંગત છે.

૧૬૫: ભ્રમજ્ઞાનવાદીના મતમાં આરોપેલા દોષનું સમાધાન

જે ભ્રમજ્ઞાન માને છે તેમના મતમાં દોષ કહ્યો છે કે જો ભ્રમજ્ઞાન પ્રસિદ્ધ હોય તો સર્વ જ્ઞાનોને વિષે ભ્રમત્વ સંદેહે કરીને નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિ જ નહિ થાય, તે દોષ પણ સંભવતો નથી; કેમ કે અખ્યાતિવાદીના મતમાં ભ્રમજ્ઞાન જ નથી, જ્ઞાનમાત્ર યથાર્થ છે, પણ જ્ઞાનથી પ્રવૃત્તિ તે તો ક્યાંક સફળ, ક્યાંક નિષ્ફળ એમ થાય છે, એટલી પ્રવૃત્તિને વિષે સફળતા નિષ્ફળતાને સંપાદન કરનાર જ્ઞાનની વિલક્ષણતા અખ્યાતિવાદીએ પણ માની છે. જ્યાં સંસર્ગવિશિષ્ટ જ્ઞાનથી પ્રવૃત્તિ થાય ત્યાં તે સફળ છે, એટલે સફળ પ્રવૃત્તિનું જનક સંસર્ગવિશિષ્ટ જ્ઞાન પ્રમા છે. અગૃહીત ભેદજ્ઞાનદ્વયથી નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિ થાય છે, નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિનાં જનક જે બે જ્ઞાન થાય છે તે અપ્રમા છે. યદ્યપિ વિષયના ભાવ કે અભાવને લઈ જ્ઞાનોને વિષે પ્રમાત્વ કે અપ્રમાત્વ નથી, તથાપિ પ્રવૃત્તિની વિલક્ષણતાનાં હેતુ પ્રમાત્વ અપ્રમાત્વ તે તો અખ્યાતિવાદીને પણ ઇષ્ટ છે. અને અપ્રમાત્વ એ સંજ્ઞા (ભ્રમ એ અર્થ જ જણાવે છે તેથી) તેની સાથે અખ્યાતિવાદીને દ્વેષ હોય તોપણ અગૃહીત ભેદદ્વયજ્ઞાનની, સફલ પ્રવૃત્તિજનક જ્ઞાનથી વિલક્ષણતા તો અનુભવસિદ્ધ જ છે, અને અખ્યાતિવાદીએ માનેલી છે. એટલે વ્યવહારભેદ વાસ્તે પણ અન્ય સંજ્ઞા તો કરવી જ પડશે; તો પ્રસિદ્ધ સંજ્ઞા અપ્રમાત્વ તેનાથી જ (અગૃહીત ભેદદ્વયજ્ઞાન એવી સંજ્ઞા ન કલ્પતાં) વ્યવહાર કરવો એ યોગ્ય છે. આ રીતે ભ્રમજ્ઞાનનો અંગીકાર ન કરતાં પણ, ભ્રમનું જે સ્થળ હોય ત્યાં, નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિનું જનક જે અગૃહીત ભેદવાળું યથાર્થ જ્ઞાન તથા સફળ પ્રવૃત્તિનું જનક રજતને વિષે રજતત્વવિશિષ્ટ જ્ઞાન, તેમાં જ્ઞાનત્વરૂપ સમાન ધર્મ દેખીને એવો સંદેહ સંભવે છે કે;

જેમ શુક્તિમાં અગૃહીત-ભેદદ્વયજ્ઞાન છે તેનો ભેદ પ્રતીત થતો નથી, તેમ આ જ્ઞાન પણ અગૃહીત ભેદદ્વયજ્ઞાનરૂપ છે અથવા ભેદરહિત એક છે? જો અગૃહીત ભેદજ્ઞાનદ્વયરૂપ હોય તો પ્રવૃત્તિથી રજતનો લાભ ન થવો જોઈએ, અથવા સંદેહ રહેવાને લીધે, અખ્યાતિવાદમાં પણ નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિ જ થવાની નહિ. એટલે નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિના અભાવરૂપ જે દોષ અખ્યાતિવાદી અન્ય મત ઉપર મૂકે છે તે તો ઉભયને સમાન છે. આ પ્રકારે અખ્યાતિવાદ અસંગત છે.

૧૯૯: પ્રમાત્વ-અપ્રમાત્વસ્વરૂપ

કેવળ નિર્દોષ તો એક અનિર્વચનીયખ્યાતિ જ છે. સત્ખ્યાતિ આદિક જે પાંચ વાદ કહ્યા તેનું વિસ્તારથી ખંડન તો વિવરણ આદિક ગ્રંથોમાં છે, અહીં તે ખડનની રીતિમાત્ર જણાવી છે. અખ્યાતિવાદીએ બતાવ્યુ કે, સિદ્ધાંત મતમાં નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિના અભાવરૂપ દોષ છે. આપણે એ દોષનો સંભવ અખ્યાતિવાદમાં પણ બતાવ્યો અને ઉભયમાં દોષ સમાન છે એમ કહ્યું; પણ હવે સ્વમતને વિષે તે દોષ નથી એમ બતાવવા એ દોષનો ઉદ્ધાર કરવો જોઈએ. પદાર્થનું જે જ્ઞાન થાય તે જ્ઞાનને વિષે અપ્રમાત્વનિશ્ચય થાય તો પ્રવૃત્તિ બને નહિ, અપ્રમાત્વનો સંદેહ હોય તો સકંપ પ્રવૃત્તિ થાય છે. પ્રમાત્વનો નિશ્ચય હોય તો નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિ થાય છે. આટલા માટે પ્રમાત્વ-અપ્રમાત્વનું સ્વરૂપ, તેની ઉત્પત્તિ, તેના જ્ઞાનનો પ્રકાર, તે સર્વ કહીએ છીએ.

પ્રમાત્વ-અપ્રમાત્વનું સ્વરૂપ પૂર્વે કહ્યું છે કે, સ્મૃતિથી ભિન્ન અને અબાધિત અર્થગોચર જે જ્ઞાન તે પ્રમા, તેથી ભિન્ન તે અપ્રમા છે આટલાથી એમ જાણી શકાય છે કે, સ્મૃતિભિન્ન અબાધિત અર્થગોચર જે જ્ઞાન તેનો ધર્મ પ્રમાત્વ છે, તેથી ભિન્ન જ્ઞાનનો ધર્મ અપ્રમાત્વ છે; તથાપિ પૂર્વોક્ત જે પારિભાષિક પ્રમાત્વ તે સ્મૃતિને વિષે નથી, અને પ્રવૃત્તિ કરાવવાને ઉપયોગી એવું જે પ્રમાત્વ તે તો સ્મૃતિમાં પણ માનવું જોઈએ; કેમ કે સ્મૃતિજ્ઞાને કરીને પણ પુરુષની પ્રવૃત્તિ થાય છે, જે સ્થાનમાં રહેલા ઇષ્ટપદાર્થની સ્મૃતિ થાય છે તે સ્થાનપ્રતિ પુરુષની પ્રવૃત્તિ થાય છે; અને સ્મૃતિજ્ઞાન વિષે પ્રમાત્વનો નિશ્ચય હોય તો નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિ થાય છે; એટલે પ્રવૃત્તિને ઉપયોગી એવું પ્રમાત્વ સ્મૃતિમાં પણ છે. આમ છે ત્યારે ઉક્ત જે પ્રમાત્વનું સ્વરૂપ તે કરતાં અન્ય સ્વરૂપ કહેવું જોઈએ. સકળ શાસ્ત્રોનો એવો સંપ્રદાય છે કે,

સ્મૃતિથી ભિન્ન જ્ઞાનને અનુભવ કહેવો, અને સંસ્કારજન્ય જ્ઞાનને સ્મૃતિ કહેવી; તેમ જ યથાર્થ અનુભવને પ્રમા અને અયથાર્થને અપ્રમા કહેવી. આ પ્રકારે જ્ઞાનત્વધર્મ તે તો જ્ઞાનમાત્રમાં હોવાથી વ્યાપક છે, અને અનુભવત્વ, સ્મૃતિત્વ, તે જ્ઞાનત્વનાં વ્યાપ્ય છે અને પરસ્પરવિરોધી છે, તેમ જ પ્રમાત્વધર્મ પણ અનુભવત્વનો વ્યાપ્ય છે; કેમ કે અનુભવત્વ તે યથાર્થ અનુભવ તેમ અયથાર્થાનુભવ ઉભયમાં રહે છે અને પ્રમાત્વધર્મ યથાર્થાનુભવમાં જ રહે છે, માટે અનુભવત્વનું વ્યાપ્ય પ્રમાત્વ છે, તેમ જ યથાર્થત્વનું પણ વ્યાપ્ય પ્રમાત્વ છે; કેમ કે યથાર્થત્વ તો સત્ય પદાર્થની સ્મૃતિમાં પણ છે, પણ ત્યાં પ્રમાત્વ નથી, એટલે યથાર્થત્વનું પણ પ્રમાત્વ વ્યાપ્ય છે. શાસ્ત્રકારોની આવી પરિભાષા છે. તે પરિભાષાને અનુસરી પ્રમાનું લક્ષણ સ્મૃતિથી ભિન્ન, અબાધિત અર્થગોચર જ્ઞાન તે પ્રમા એવું કહીએ છીએ. જે પ્રમાત્વના જ્ઞાનથી પુરુષની નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિ થાય તેવું પ્રમાત્વ સ્મૃતિમાં પણ માનવું જોઈએ; માટે આ પ્રસંગે પ્રમાત્વ યથાર્થત્વનું વ્યાપ્ય નથી, કેવળ યથાર્થત્વનું નામ જ પ્રમાત્વ છે. પૂર્વોક્ત જે પારિભાષિક પ્રમાત્વ તે સ્મૃતિને વિષે નથી, પણ યથાર્થત્વ છે, એટલે પૂર્વોક્ત જે પ્રમાત્વ તે યથાર્થત્વરૂપ નથી, પણ તેથી ભિન્ન છે, અને તેના કરતાં ન્યૂન દેશવાળું હોવાથી યથાર્થત્વનું વ્યાપ્ય છે. અને અહીં વિચારવાનું છે તે પ્રમાત્વ તો પ્રવૃત્તિને ઉપયોગી પ્રમાત્વ છે તે છે, અને તે સ્મૃતિમાં પણ છે; માટે યથાર્થત્વ કરતાં ન્યૂન દેશવાળું નથી. પણ યથાર્થત્વરૂપ જે પ્રમાત્વ તે જ અહીં વિચારવાનું છે. અને જો સ્મૃતિજ્ઞાનને પ્રમા કહેવાનો સર્વથા દ્વેષ હોય તો પ્રમાત્વજ્ઞાનથી નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિ થાય છે એ વાક્યને સ્થાને યથાર્થત્વજ્ઞાનથી નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિ થાય છે એવું વાક્ય યોજવું. આ પ્રકારે આ પ્રસંગમાં પ્રમાત્વ–શબ્દનો એક જ અર્થ છે, એટલે પ્રમાત્વ એટલે યથાર્થત્વ ધર્મ એવો જ અહીં વ્યવહાર છે.

૧૯૭ : પરતઃપ્રામાણ્યવાદ

ન્યાય(તથા વૈશેષિક)શાસ્ત્રના મતમાં જ્ઞાનની ઉત્પાદક સામગ્રીથી પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થતી નથી; તેમ જ્ઞાનની જ્ઞાપકસામગ્રીથી પ્રમાત્વનું જ્ઞાન થતું નથી. આને પરતઃપ્રામાણ્યવાદ કહે છે. આ સ્થાને પ્રમાત્વ તે જ પ્રામાણ્ય એમ સમજવું; અને પરતઃ કહેતાં અન્યથી પ્રામાણ્યની ઉત્પત્તિ થાય છે એમ જે વાદમાં કહેવાય છે તે વાદ પરતઃપ્રામાણ્યવાદ છે. અન્યથી જ પ્રામાણ્યનું જ્ઞાન થાય છે. પર–શબ્દનો

અર્થ જ્ઞાનની સામગ્રી કરતાં ભિન્ન સામગ્રી એટલો છે; માટે તાત્પર્ય એ છે કે જ્ઞાનની સામગ્રી કરતાં પ્રમાત્વની સામગ્રી ભિન્ન છે. જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની સામગ્રી તો ઇંદ્રિય, અનુમાન આદિ આગળ કહેલી છે. તેનાથી જો પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થાય તો જ્ઞાનમાત્ર પ્રમા જ થવાં જોઈએ. અપ્રમાજ્ઞાન જ રહે નહિ. માટે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની સામગ્રી કરતાં અધિક એવી કોઈ સામગ્રીથી તે જ્ઞાનના પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ. જ્યાં એવી અધિક સામગ્રી નથી ત્યાં જ્ઞાનને વિષે પ્રમાત્વધર્મ હોતો નથી એટલે ભ્રમજ્ઞાન(અપ્રમાજ્ઞાન)નો અવકાશ રહે છે; તે જે અધિક સામગ્રી તે ગુણ છે, અને જ્યાં એ ગુણરહિત ઇંદ્રિય અનુમાન આદિકથી જ્ઞાન થાય ત્યાં તે જ્ઞાન પ્રમા છે; તે ગુણરહિત ઇંદ્રિય અનુમાન આદિકથી જ્ઞાન થાય ત્યાં તે જ્ઞાન પ્રમા નહિ. પ્રત્યક્ષપ્રમાની ઉત્પત્તિ થાય ત્યાં વિષયના અધિક દેશ સાથે ઇંદ્રિયનો સંયોગ એ ગુણ છે; અને અનુમિતિપ્રમામાં સાધ્યના વ્યાપ્ય હેતુનું સાધ્યવત્‌-પક્ષને વિષે જ્ઞાન એ ગુણ છે. જ્યાં વ્યભિચારી હેતુનું પક્ષને વિષે જ્ઞાન થાય ત્યાં અનુમિતિજ્ઞાનની સામગ્રી પક્ષને વિષે હેતુનું જે જ્ઞાન, તે તો છે, પણ વ્યાપ્ય હેતુના જ્ઞાનરૂપ ગુણ નથી; એટલે અનુમિતિ થાય તોપણ તે પ્રમા નથી. આ પ્રકારે, જ્ઞાનવૃત્તિ જે પ્રમાત્વધર્મ તેની ઉત્પત્તિને વિષે જ્ઞાનની જનક સામગ્રી કરતાં અન્ય ગુણની અપેક્ષા હોવાથી પરતઃ પ્રામાણ્ય સમજાય છે.

પ્રમાત્વની પેઠે જ્ઞાનવૃત્તિ જે અપ્રમાત્વ તેની પણ પરતઃ જ ઉત્પત્તિ છે; કારણ કે ભ્રમજ્ઞાન દોષજન્ય છે એ તો પ્રસિદ્ધ છે, પ્રમાજ્ઞાનમાં દોષ એ હેતુ નથી. અને દોષ છે તે જ્ઞાનની સામગ્રી કરતાં બાહ્ય અથવા અધિક છે. દોષ અનંત પ્રકારના છે. જ્ઞાનસામગ્રી કરતાં દોષ પર છે અર્થાત્ ભિન્ન છે; તેનાથી અપ્રમાની ઉત્પત્તિ થાય છે, એટલે અપ્રામાણ્યની ઉત્પત્તિ પણ પરતઃ છે. અપ્રમાત્વને અપ્રામાણ્ય કહે છે આ રીતે પ્રમાત્વ-અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ પરતઃ છે.

૧૬૮ : પરતઃપ્રામાણ્યગ્રહ

જ્ઞાનના જ્ઞાનની સામગ્રીથી પ્રમાત્વનું જ્ઞાન થતું નથી, પણ જ્ઞાનનું અને જ્ઞાનત્વનું જે સામગ્રીથી જ્ઞાન થાય તેનાથી અન્ય કારણથી પ્રમાત્વનું જ્ઞાન થાય છે, પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણથી ઘટાદિકનું જ્ઞાન થાય, તેમ મનઃસંયુક્તસમવાયસંબંધે કરીને ઘટાદિજ્ઞાનનું જ્ઞાન થાય છે. નેત્રાદિપ્રમાણથી ઘટનું જ્ઞાન થાય તેનો આકાર 'આ ઘટ' એવો થાય

છે અને મનોરૂપ પ્રમાણથી ઘટજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ થાય તેનો આકાર 'હું ઘટને જાણું છું' એવો થાય છે. 'હું ઘટને જાણું છું' એ માનસજ્ઞાનનો વિષય ઘટજ્ઞાન છે તેમ ઘટ પણ છે; કારણ કે જ્ઞાનનું જ્ઞાન અનુવ્યવસાય કહેવાય છે; ઘટાદિકનું જ્ઞાન વ્યવસાય કહેવાય છે; અને અનુવ્યવસાયજ્ઞાનનો સ્વભાવ એવો છે કે વ્યવસાયના વિષયનો ત્યાગ કર્યા વિના વિષય સહિત વ્યવસાયને પ્રકાશે. એમ છે માટે જ જ્ઞાનના જ્ઞાનને અનુવ્યવસાય કહે છે, તે વ્યવસાયને અનુસારી જ્ઞાન છે, જેમ વ્યવસાયના વિષય ઘટાદિક છે, તેમ આત્મા પણ અનુવ્યવસાયના પણ ઘટાદિક વિષય છે, એટલે અનુવ્યવસાય વ્યવસાયાનુસારી છે. આત્મા પણ અનુવ્યવસાયજ્ઞાનનો વિષય છે; કારણ કે એવો નિયમ છે જે જ્ઞાન ઇચ્છા, કૃતિ, સુખ, દુઃખ, દ્વેષ એ આત્માના વિશેષ ગુણ છે, ને તેમાંના કોઈ એક ગુણની પ્રતીતિ થાય તો આત્માની પ્રતીતિ થાય છે, કોઈની એ પ્રતીતિ ન થાય તો આત્માની પ્રતીતિ થાય નહિ, અર્થાત્ તેના પોતાના વિશેષગુણમાનનો ત્યાગ કરતાં તો આત્માની પ્રતીતિ જ ન બને એમ જ આત્માનો ત્યાગ કરીએ તો કેવળ જ્ઞાનાદિક ગુણની પણ પ્રતીતિ થાય નહિ. એટલે ઘટના જ્ઞાનનું જ્ઞાન થાય ત્યાં પણ 'જ્ઞાન'ની પ્રતીતિ છે, માટે આત્માની પ્રતીતિ એ ઘટજ્ઞાનના જ્ઞાન ભેગી જ થવાની એટલે એ જ્ઞાન, વ્યવસાયને, તેના વિષય ઘટને તથા તેના આશ્રય 'હું ઘટને જાણું છું' એવા આત્માને પ્રકાશે છે. એટલા જ માટે ત્રિપુટીગોચરજ્ઞાનને અનુવ્યવસાય કહે છે. અનુવ્યવસાયજ્ઞાનનું કરણ મન છે. એટલે સર્વ વિષયો સાથે મનનો સંબંધ બતાવવો જોઈએ. જેમ ઘટજ્ઞાન આત્માનું વિષય છે, તેમ ઘટત્વ જ્ઞાનત્વ આત્મત્વ પણ ઘટજ્ઞાનના જ્ઞાનનાં વિષય છે. ઘટજ્ઞાન સાથે તો મનનો સ્વસંયુક્તસમવાયસંબંધ છે, આત્મા સાથે સ્વસંયોગસંબંધ છે, આત્મત્વ સાથે સ્વસંયુક્તસમવાયસંબંધ છે, ઘટ સાથે તો પ્રત્યક્ષહેતુરૂપે મનનો સંબંધ સંભવે નહિ; કેમ કે બાહ્ય પદાર્થનું જ્ઞાન સ્વતંત્ર મનથી થતું નથી, એટલે ઘટ સાથે મનનો લૌકિક નહિ પણ અલૌકિક સંબંધ માનવો જોઈએ. લૌકિક સંબંધે કરીને તો બાહ્ય પદાર્થનું જ્ઞાન મનથી થાય નહિ. અલૌકિક સંબંધથી બાહ્ય પદાર્થનું પણ જ્ઞાન મનથી થાય છે. તે અલૌકિક સંબધ જ્ઞાનલક્ષણસંબંધ જાણવો. અનુવ્યવસાયજ્ઞાનનો વિષય જે વ્યવસાયજ્ઞાન તે જ મનનો ઘટ સાથેનો સંબંધ છે. તેનું સ્વરૂપ એવું છે કે ઘટ સાથે મનનો જે સંબંધ તે સ્વસંયુક્તસમવેત જ્ઞાનરૂપ છે અથવા સ્વસંયુક્તસમવેતજ્ઞાનવિષયતારૂપ છે. 'જ્ઞાનલક્ષણ' એમાં લક્ષણશબ્દનો અર્થ સ્વરૂપ

એવો કરીએ તો અહીં કહેલો પ્રથમ પ્રકારનો જે સંબંધ તે સંબંધ ઠરે, ને તેનો અર્થ જ્ઞાપક એવો કરીએ તો બીજા પ્રકારનો સંબંધ ઠરે. સ્વ એટલે મન તેની સાથે સંયુક્ત આત્મા સાથે સમવેત વ્યવસાયજ્ઞાન તે ઘટમાં રહે છે, એટલે ઉક્ત જ્ઞાન તે જ મનનો ઘટ સાથે સંબંધ છે ને તેનાથી ઘટનું માનસજ્ઞાન થાય છે. બીજા પક્ષમાં ઉક્ત જ્ઞાનની વિષયતારૂપ સંબંધ ઘટને વિષે છે. વ્યવસાયજ્ઞાનના વિષય ઘટ અને ઘટત્વ ઉભય છે, એટલે વ્યવસાયરૂપસંબંધથી, અનુવ્યવસાયજ્ઞાનના તે ઉભય વિષય છે. અને એમ વ્યવસાયરૂપ સંબંધથી અનુવ્યવસાય જ્ઞાનના બન્ને વિષય છે; આ રીતે ઘટજ્ઞાનાદિક અનુવ્યવસાયજ્ઞાનના વિષય છે, એટલે જ્ઞાનના જ્ઞાનને અનુવ્યવસાય કહે છે તેની સામગ્રી મનઃસંયોગાદિરૂપ છે, તેનાથી જ્ઞાન અને જ્ઞાનત્વ તેનું જ જ્ઞાન થાય છે, પ્રમાત્વનું જ્ઞાન થતું નથી. જ્ઞાન થયા પછી પુરુષની જે પ્રવૃત્તિ થાય તે સફલ હોય તો તેવી સફલ પ્રવૃત્તિ થયા પછી તે પ્રવૃત્તિજનક જ્ઞાનના પ્રમાત્વની અનુમિતિ થાય છે. જેમ કે તળાવમાં જલનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થતાં જલાર્થીની પ્રવૃત્તિ થાય અને તેને જલ મળે તો તે પુરુષને એવું અનુમાન થાય છે કે 'આ જે જલજ્ઞાન થયું તે પ્રમા છે, કેમ કે સફલપ્રવૃત્તિનું જનક થયું; જ્યાં જ્યાં સફલપ્રવૃત્તિજનકત્વ છે ત્યાં ત્યાં પ્રમાત્વ છે, જેમ કે અમુક અમુક પ્રમાઓમાં.' આ સ્થાને જે વર્તમાન જલજ્ઞાન તે પક્ષ છે. યદ્યપિ અનુમાનકાલે જલજ્ઞાન અતીત છે, તથાપિ વર્તમાનની સમીપ જે ભૂત અને ભવિષ્ય તે પણ વર્તમાન જેવા જ ગણાય છે, એટલે વર્તમાન જલજ્ઞાનને જ પક્ષ કહ્યું અતીતને નહિ. પ્રમાત્વ સાધ્ય છે, હેતુ દૃષ્ટાંત આદિ તો સ્પષ્ટ છે. વ્યતિરેકદૃષ્ટાંત કહેવું હોય તો 'જ્યાં જ્યાં સફલપ્રવૃત્તિ નથી ત્યાં ત્યાં પ્રમાત્વ નથી, જેમ કે શુક્તિને વિષે રજતજ્ઞાન થાય છે ત્યાં,' એ રીતે વાક્ય યોજવું. આ અનુમાનથી જલજ્ઞાનને વિષે પ્રમાત્વનો નિશ્ચય થાય છે. આ રીતે સકલ જ્ઞાનોના પ્રમાત્વનો નિશ્ચય સફલપ્રવૃત્તિજનકત્વ ઉપરથી અનુમાને કરીને થઈ શકે છે. જલજ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી (હું જલને જાણું છું) આ અનુવ્યવસાયની સામગ્રી છે. પ્રમાત્વગ્રાહક જે સામગ્રી તે ઉક્ત અનુમાન છે; તે તે અનુવ્યવસાયની સામગ્રીથી ભિન્ન હોવાને લીધે 'પર' છે; અને પ્રામાણ્ય અથવા પ્રમાત્વનો ગ્રહ પરતઃ થાય છે. ન્યાયમતમાં અનુમિતિનો વિષય પક્ષ પણ થાય છે, અને ઉક્ત અનુમિતિમાં જલજ્ઞાન પક્ષ છે એટલે પ્રમાત્વની, અનુમાન પણ જ્ઞાનગ્રાહક સામગ્રી છે. તેમ જ અનુવ્ય-

સાય પણ બે પ્રકારનો થાય છે; એક તો 'હું જલને જાણું છું' એવો અનુવ્યવસાય થાય છે, અને બીજો જ્યાં પ્રમાત્વનિશ્ચય પછી અનુવ્યવસાય થાય ત્યાં 'જલનું હું અનુમાન કરું છું' એવો અનુવ્યવસાય થાય છે. એટલે ઉક્ત જે અનુમાન તે રૂપી જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રીથી પ્રમાત્વનો નિશ્ચય થાય છે. દ્વિતીય અનુવ્યવસાયની સામગ્રી પણ જ્ઞાનગ્રાહક છે, તેથી પણ પ્રમાત્વનો નિશ્ચય થાય છે. આમ જોતાં, તો સિદ્ધાંતમાં જે સ્વતઃ પ્રામાણ્યગ્રહની કોટિ છે તે પ્રાપ્ત થઈ. આમ છે તથાપિ જે જે જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી તે બધી પ્રમાત્વની ગ્રાહક છે એ સિદ્ધાંતકોટિ છે; જ્ઞાનગ્રાહક જે સામગ્રી તેમાં જ 'હું જલને જાણું છું' એ અનુવ્યવસાયની સામગ્રી પણ અંતર્ભૂત છે, તેથી તેનાથી પ્રમાત્વનો ગ્રહ થાય નહિ, માટે સિદ્ધાંત કોટિનો અંગીકાર નથી.

આ રીતે ઘટાદિકના જ્ઞાનથી ઘટાદિકનો પ્રકાશ થાય છે. ઘટાદિકનો પ્રકાશ થયા છતાં પણ ઘટાદિકના જ્ઞાનનો તથા તે જ્ઞાનના આશ્રય આત્માનો પ્રકાશ થતો નથી. જે કાળે અનુવ્યવસાયજ્ઞાન થાય તે કાળે, ઘટાદિકવિષય સહિત તેમ આત્મા સહિત ઘટાદિજ્ઞાનનો પ્રકાશ થાય છે. પરંતુ અનુવ્યવસાયજ્ઞાનથી તો વ્યવસાયની ત્રિપુટીનો પ્રકાશ થાય છે, અનુવ્યવસાયનો પ્રકાશ થતો નથી. જ્યારે અનુવ્યવસાયગોચર અનુવ્યવસાય થાય ત્યારે પ્રથમ અનુવ્યવસાયનો પ્રકાશ થાય; તોપણ દ્વિતીય અનુવ્યવસાય તો અપ્રકાશિત જ રહે. પ્રથમ અનુવ્યવસાય વ્યવસાયગોચર છે, અનુવ્યવસાયગોચર દ્વિતીય અનુવ્યવસાય છે. 'ઘટજ્ઞાનને હું જાણું છું' એ દ્વિતીય અનુવ્યવસાયનું સ્વરૂપ છે. દ્વિતીય અનુવ્યવસાય એ વ્યવહાર ઇષ્ટ હોય તો 'ઘટજ્ઞાનનું જ્ઞાન હું જાણું છું' એવો તૃતીય અનુવ્યવસાય પણ થઈ શકે છે. પરંતુ ન્યાયમતમાં ઘટજ્ઞાનથી ઘટનો પ્રકાશ થઈને 'ઘટ' એ વ્યવહાર સિદ્ધ થાય છે, 'ઘટ' એ વ્યવહારમાં ઘટજ્ઞાનના પ્રકાશની અપેક્ષા નથી. ઘટજ્ઞાનનો વ્યવહાર ઇષ્ટ હોય ત્યાં અનુવ્યવસાયથી ઘટજ્ઞાનનો પ્રકાશ થઈને ઘટજ્ઞાન એ વ્યવહાર થાય છે, અનુવ્યવસાયના પ્રકાશની અપેક્ષા નથી. આ રીતે જેનો વ્યવહાર ઇષ્ટ હોય તેના જ્ઞાનની અપેક્ષા છે. વિષયનું પ્રકાશક જે જ્ઞાન હોય તે પ્રકાશિત હોય કે અપ્રકાશિત હોય; તેના પ્રકાશનો ઉપયોગ જ નથી. જો પ્રકાશિત જ્ઞાનથી જ વિષયનો પ્રકાશ હોય તો ન્યાયમતમાં અનવસ્થા દોષ આવે; કેમ કે જે જ્ઞાનથી વિષયપ્રકાશ થાય તે જ્ઞાન સ્વપ્રકાશ તો છે નહિ, તેનું પ્રકાશક જ્ઞાનાંતર હોય ત્યારે જ્ઞાનથી વિષયનો પ્રકાશ થાય; ને તે પ્રથમ જ્ઞાનનું પ્રકા-

થક જે જ્ઞાનાંતર તેને અન્ય જ્ઞાન જોઈએ; તૃતીયને ચતુર્થ પ્રકાશજ્ઞાન જોઈએ; એ રીતે અનવસ્થાદોષ આવે. પરસ્પર સાપેક્ષજ્ઞાન માનતાં અન્યોન્યાશ્રય અને ચક્રિકા એ દોષ આવે. માટે વિષયનો પ્રકાશ કરવામાં જ્ઞાન, પોતાના પ્રકાશની અપેક્ષા કરતું નથી; માત્ર સ્વવ્યવહારમાં પ્રકાશની અપેક્ષા છે. જ્યાં ઘટાદિક વિષયનો વ્યવહાર ઇષ્ટ છે ત્યાં ઘટના પ્રકાશ વાસ્તે ઘટજ્ઞાનની અપેક્ષા છે. જ્ઞાન પોતે અપ્રકાશિત રહે તેનાથી જ 'ઘટ'–વ્યવહાર સિદ્ધ થાય છે. જેમ ઘટનું જ્ઞાન હોય તે કાળે પણ જલધારણાદિક પ્રયોજનની સિદ્ધિ ઘટથી થયે જાય છે, સ્વકાર્યમાં પ્રકાશની અપેક્ષા ઘટ કરતો નથી, તેમ જ જ્ઞાનનું કાર્ય વિષયનો પ્રકાશ કરવો એ છે, તે વિષયપ્રકાશરૂપ કાર્યને વિષે પોતાના પ્રકાશની અપેક્ષા જ્ઞાન કરતું નથી. ઘટની પેઠે સ્વવ્યવહાર જ્યાં ઇષ્ટ હોય ત્યાં પ્રકાશ વાસ્તે જ્ઞાન જ્ઞાનની અપેક્ષા કરે છે. જે જ્ઞાનનો વ્યવહાર ઇષ્ટ હોય તે જ્ઞાનનું જ્ઞાન થાય છે; જ્ઞાનતા જ્ઞાનના પ્રકાશની અપેક્ષા નથી. આ પ્રકારે ન્યાયમતમાં અનવસ્થા દોષ કહ્યો છે તે માત્ર અવિવેકમૂલક પ્રલાપ જ છે.

આ રીતે ન્યાયમતમાં કોઈ પણ જ્ઞાન સ્વપ્રકાશ નથી; એટલે જ્ઞાનના જ્ઞાનની જેનાથી ઉત્પત્તિ થાય તેને જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી કહીએ છીએ. અનુવ્યવસાયજ્ઞાનની સામગ્રી મનઃસંયોગાદિ તથા જ્ઞાનલક્ષણ અલૌકિક સંબંધ છે. તે અનુવ્યવસાયના ભેદે કરીને નાના પ્રકારની છે. તેમ જ 'જલજ્ઞાન પ્રમા છે' એવી અનુમતિ પણ જ્ઞાનનું જ્ઞાન છે, ને તેનું જનક અનુમાન છે. ને તે પણ જ્ઞાનગ્રાહક સામગ્રી છે; તેનાથી જલજ્ઞાનના પ્રમાત્વનું જ્ઞાન નથી થતું. 'જલની હું પ્રમા કરું છું' એ અનુવ્યવસાયની સામગ્રી પણ જ્ઞાનગ્રાહક સામગ્રી છે, ને તેનાથી જલજ્ઞાનના પ્રમાત્વનું જ્ઞાન થાય છે, પણ 'જલને હું જાણું છું' એવો અનુવ્યવસાય પણ જલજ્ઞાનનું જ્ઞાન છે, તે જલજ્ઞાનના પ્રમાત્વને પ્રકાશતો નથી, એટલે જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી જે ઉક્ત અનુવ્યવસાયસામગ્રી તેનાથી જલજ્ઞાનના પ્રમાત્વનું ગ્રહણ ન હોવાને લીધે જલજ્ઞાનગ્રાહક સકલસામગ્રીથી જલજ્ઞાનના પ્રમાત્વનું ગ્રહણ થતું નથી અને સ્વતઃપ્રામાણ્યગ્રહ સંભવતો નથી; પરતઃપ્રામાણ્યગ્રહ જ થાય છે. જે જે જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી તે સર્વથી પ્રમાત્વગ્રહ થાય તેનું નામ સ્વતઃપ્રામાણ્ય કહેવાય એ પક્ષમાં પ્રમાત્વધર્મનું ગ્રહણ થયા વિના કોઈ જ્ઞાનનું જ્ઞાન જ સંભવે નહિ. જ્ઞાનનું જ્ઞાન એ સર્વદા પ્રમાત્વ અને જ્ઞાનત્વ એ ઉભયધર્મવિશિષ્ટ જ થાય છે; કેવલ જ્ઞાનત્વધર્મવિશિષ્ટ એવું જ્ઞાનનું જ્ઞાન થતું નથી અને

પરતઃપ્રામાણ્યગ્રહવાદમાં અનુવ્યવસાયથી, પ્રથમ તો પ્રમાત્વ વિના જ માત્ર જ્ઞાનત્વવિશિષ્ટ એવું જ્ઞાનનું જ્ઞાન થાય છે, ને તે પછી અન્ય અનુવ્યવસાયથી અથવા ઉક્ત પ્રકારના અનુમાનથી પ્રમાત્વનું જ્ઞાન થાય છે.

૧૬૯ : સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદમાં દોષ

મીમાંસક મત તથા સિદ્ધાંત મતમાં સ્વતઃપ્રામાણ્યગ્રહનો અંગીકાર છે; ન્યાયવૈશેષિક મતમાં પરતઃપ્રામાણ્યગ્રહનો અંગીકાર છે. સ્વતઃ પ્રામાણ્યગ્રહમાં તેમણે આ પ્રમાણે દોષ કહ્યો છે. જ્યાં એક પદાર્થનું અનેક વાર જ્ઞાન થઈને પ્રવૃત્તિ થઈ હોય ત્યાં તો જ્ઞાનના પ્રમાત્વને વિષે કોઈ સંદેહ પડે નહિ; કેમ કે અનેક વાર સફળ પ્રવૃત્તિ થઈને પ્રમાત્વનિશ્ચય થઈ ગયો છે. એવો જે પ્રમાત્વનિશ્ચય તે પ્રમાત્વસંશયનો વિરોધી છે; પણ કોઈ પદાર્થનું પ્રથમ ન થયેલું એવું અપૂર્વ જ્ઞાન થાય, તે જ્ઞાનના પ્રમાત્વને વિષે સંદેહ થાય છે, તે, જો સ્વતઃપ્રામાણ્યગ્રહ માનીએ તો, ન થવો જોઈએ; કેમ કે અદ્વૈત મતમાં તથા પ્રભાકરના મતમાં જ્ઞાન સ્વપ્રકાશ છે, એટલે જ્ઞાન કોઈ વાર પણ અગૃહીત રહે જ નહિ, ગૃહીત જ જ્ઞાન થાય, એટલે પ્રમાત્વનું પણ જ્ઞાનત્વની સાથે જ ગ્રહણ છે; અને જો એમ હોય તો જેનો નિશ્ચય છે તેમાં સંદેહ સંભવે જ નહિ. એટલે પ્રમાત્વનો સંદેહ સંભવે નહિ એવો દોષ સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદમાં આવે છે. સિદ્ધાંતપક્ષમાં તો જ્ઞાન પ્રકાશરૂપ છે, પ્રકાશપદાર્થનો જ્ઞાનપદાર્થથી ભેદ નથી.

૧૭૦ : પ્રભાકરમત

પ્રભાકરના મતમાં જ્ઞાનના વિષયને વિષે પ્રકાશ થાય છે. પ્રકાશનો હેતુ જ્ઞાન છે. જેમ ઘટનું જ્ઞાન થાય ત્યારે ઘટજ્ઞાનથી ઘટનો પ્રકાશ થાય છે, તેમ ઘટનું જ્ઞાન પોતાના સ્વરૂપનો પણ પ્રકાશ કરે છે, તેમ જ પોતાનો આશ્રય જે આત્મા તેનો પણ પ્રકાશ કરે છે. જ્ઞાનમાત્ર ત્રિપુટીને પ્રકાશે છે. જ્ઞાતા, જ્ઞાન, જ્ઞેય એ સમુદાયને ત્રિપુટી કહીએ છીએ. આ પ્રકારે પ્રભાકરના મતમાં જ્ઞાન પોતાના સ્વરૂપને પણ વિષય કરે છે, અને પોતાના પ્રમાણત્વને પણ વિષય કરે છે.

૧૭૧ : મુરારિમિશ્ર

મુરારિમિશ્રના મતમાં જ્ઞાનનો પ્રકાશ અનુવ્યવસાયથી થાય છે અને તે જ્ઞાનની પ્રકાશક અનુમિતિને જ પ્રમાત્વની પ્રકાશક માનેલી છે. એટલે અનુવ્યવસાય પછી પ્રમાત્વનો સંદેહ થવો ન જોઈએ.

એમ જ ભટ્ટનો એવો સિદ્ધાંત છે કે ઘટાદિકના જ્ઞાનનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ-રૂપ થતું નથી; કેમ કે જ્ઞાનગુણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી; એટલે જ્ઞાનનું જ્ઞાન અનુમિતિરૂપ થાય છે, માનસ પ્રત્યક્ષરૂપ નથી થતું. એ અનુમિતિજ્ઞાન આ પ્રકારે થાય છે. ઇંદ્રિય અને વિષયના સંયોગથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય અથવા અનુમિતિજ્ઞાન થાય, પણ જ્ઞાનમાત્રથી જ્ઞાનના વિષય જે ઘટાદિક તેમને વિષે જ્ઞાતતા નામે એક ધર્મ ઉત્પન્ન થાય છે, ને તેથી જ જ્ઞાન થયા પછી 'ઘટ જ્ઞાત થયો' એવો વ્યવહાર થાય છે. જ્ઞાતતા પહેલાં ઘટ અને ઇંદ્રિયનો જે સંયોગ થાય છે તેનાથી 'આ ઘટ' એવું પ્રત્યક્ષ થાય છે. તે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન સમવાયસંબંધે કરીને જ્ઞાતાને વિષે રહે છે, ઘટમાં વિષયતાસંબંધે કરીને રહે છે. જ્યાં વિષયતાસંબંધે કરીને જ્ઞાન થાય ત્યાં સમવાયસંબંધે કરીને જ્ઞાતતા ઊપજે છે. આ પ્રકારે ઘટના જ્ઞાનથી ઘટને વિષે જ્ઞાતતા ઊપજે છે. તે જ્ઞાતતાનું ઉપાદાન કારણ ઘટ છે. નિમિત્ત કારણ જ્ઞાન છે, અને અસમવાયીકારણ એવી પરિભાષા તો ભટ્ટના મતમાં છે જ નહિ. ઉપાદાન કારણથી ભિન્ન તે સર્વને તે નિમિત્તકારણ જ કહે છે. આ રીતે જ્ઞાનજન્ય એવો જ્ઞાતતા ધર્મ ઘટને વિષે થાય છે. પ્રથમ તો 'આ ઘટ' એ રીતે ઘટનું પ્રકાશક જ પ્રત્યક્ષ થયું છે, તે પ્રત્યક્ષથી ઘટને વિષે જ્ઞાતતાધર્મ ઊપજ્યો ત્યારે ઇંદ્રિયસંયોગે કરીને એના એ જ ઘટનું 'ઘટ જ્ઞાત થયો' એ રીતનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. જ્ઞાનજન્ય જ્ઞાતતાનું પ્રત્યક્ષ આ રીતે બાહ્ય ઇંદ્રિયથી થાય છે. અને કોઈના પણ મતમાં બાહ્ય પદાર્થના જ્ઞાનનું બાહ્ય ઇંદ્રિયથી પ્રત્યક્ષ થતું નથી. ન્યાયાદિકના મતમાં જ્ઞાનનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે, ભટ્ટના મતમાં તો ઘટાદિકના જ્ઞાનનું માનસ પ્રત્યક્ષ પણ થતું નથી, માત્ર ઘટાદિજ્ઞાનનું અનુમાનજન્ય અનુમિતિજ્ઞાન થાય છે. અનુમાનનો આકાર આ પ્રકારનો છે: આ ઘટ છે, કેમ કે વિષયતાસંબંધથી તથા જ્ઞાનવાન સાથે સમવાયસંબંધથી જ્ઞાતતાવાળો છે; જ્યાં જ્યાં સમવાયથી જ્ઞાતતાસંબંધ છે ત્યાં ત્યાં વિષયતાસંબંધે કરીને જ્ઞાન થાય છે. આ સ્થાને પુરોવર્તિ જે ઘટ તે પક્ષ છે, વિષયતાસંબંધે કરી જ્ઞાન સાધ્ય છે; અને બીજાં હેતુ દષ્ટાંતાદિ છે. અન્ય ગ્રંથોમાં બીજે પ્રકારે આ અનુમાન લખ્યું છે પણ તે કઠિન છે. ભટ્ટના મતમાં અનુમાનથી જ્ઞાન થાય છે તેની આ સુગમ રીતિ અહીં દેખાડી છે. આ પ્રકારે ભટ્ટમતમાં જ્ઞાનગ્રાહક સામગ્રી અનુમાન છે.

અનુમાનથી જ ઘટજ્ઞાનના પ્રમાત્વનું પણ જ્ઞાન થાય છે, એટલે જ્ઞાનની અનુમિતિ થયા પછી પ્રમાત્વનો સંદેહ ભટ્ટના મતમાં થવો જોઈએ નહિ. એટલે જ્ઞાનના સકલ જ્ઞાનથી પ્રમાત્વનો નિશ્ચય થાય નહિ; પણ સફલ પ્રવૃત્તિ થયા પછી જ્ઞાનના પ્રમાત્વનો નિશ્ચય થાય છે, આવો ન્યાય અને વૈશેષિકનો મત છે. આને પરતઃપ્રામાણ્યવાદ કહે છે. જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની સામગ્રીથી પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થાય નહિ, તે થવાને કાંઈક અધિક સામગ્રીની અપેક્ષા રહે છે. તેમ જ પ્રમાત્વનું જ્ઞાન પણ અધિક સામગ્રીથી થાય છે, પ્રમાત્વની પેઠે અપ્રમાત્વની પણ પરતઃઉત્પત્તિ થાય છે. જો જ્ઞાનની જનક સામગ્રીથી જ્ઞાનના અપ્રમાત્વધર્મની ઉત્પત્તિ થાય તો સકલ જ્ઞાન અપ્રમા થવું જોઈએ, એટલે જ્ઞાનની જનક સામગ્રીથી અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થતી નથી. જ્ઞાનનાં જનક ઇંદ્રિય અનુમાન આદિક છે, તેમાં જો દોષનો સહકાર થાય તો અપ્રમાત્વ સહિત જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય, દોષ નાનાવિધ છે.

પ્રત્યક્ષભ્રમ હોય ત્યાં તો નેત્રાદિગત પ્રમાણદોષની પેઠે વિષયગત સાદૃશ્યદોષ પણ હેતુ છે. ક્યાંક ક્યાંક વિષયગત સાદૃશ્યદોષની હેતુતાનો વ્યભિચાર પણ છે. પણ બહુ કરીને ભ્રમ થાય છે તે સદૃશને વિષે જ થાય છે, એટલે ઘણેક ઠેકાણે તો સાદૃશ્યદોષ ભ્રમનો હેતુ છે. જ્યાં વિસદૃશને વિષે ભ્રમ અનુભવસિદ્ધ હોય ત્યાં સાદૃશ્યદોષ ભ્રમનું કારણ નથી. દોષ એકરૂપે જ હેતુ થતો નથી, પરંતુ જેના હોવાથી જે ભ્રમ થાય તે દોષને તે ભ્રમની હેતુતા છે. પરોક્ષભ્રમજ્ઞાનને વિષે સાદૃશ્યની અપેક્ષા નથી એ અનુભવસિદ્ધ છે, એટલે પરોક્ષજ્ઞાનને વિષે વિષયગત દોષ હેતુ નથી, પણ અનુમિતિભ્રમ વિષે અનુમાનદોષ હેતુ છે. વ્યાપ્ય હેતુનું જ્ઞાન અનુમાન છે અને હેતુને વિષે વ્યભિચારાદિક દોષ ન્યાયગ્રંથોમાં પ્રસિદ્ધ છે. શાબ્દભ્રમ હોય ત્યાં શ્રોતાને વિષે વાક્યતાત્પર્યના અનવધારણરૂપ દોષ છે, વક્તાને વિષે વિપ્રલંભકતાદિક દોષ છે, શબ્દને વિષે અન્યથાબોધકત્વાદિક દોષ છે. એ રીતે અપ્રમાત્વના હેતુ જે દોષ તે અનુભવથી જાણી લેવા જોઈએ.

આ પ્રસંગે પ્રમાત્વની અને અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ કહી તે વિરુદ્ધ પ્રતીત થાય છે. ભૂત, ભવિષ્યત્, વર્તમાન એવી સકલ પ્રમાને વિષે પ્રમાત્વ ધર્મ એક છે, તેમ સકલ અપ્રમાને વિષે અપ્રમાત્વ પણ એક

છે. તેની ઉત્પત્તિ કહેવી સંભવતી નથી, તથાપિ પોતાના કારણથી જ્ઞાન ઊપજે ત્યાં કોઈ જ્ઞાન પ્રમા થાય છે, કોઈ અપ્રમા થાય છે; પ્રમાત્વવિશિષ્ટ પ્રમા થાય છે, અપ્રમાત્વવિશિષ્ટ અપ્રમા થાય છે. આ રીતે જ્ઞાનને વિષે પ્રમાત્વ અને અપ્રમાત્વ એવા ધર્મની જે વિલક્ષણતા તે જ્ઞાનની સામગ્રીને આધીન છે. કોઈ સ્થાને જ્ઞાનની એવી સામગ્રી છે જેથી પ્રમાત્વવિશિષ્ટ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય, કોઈ સ્થાને એવી સામગ્રી છે જેથી અપ્રમાત્વવિશિષ્ટજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય. માટે એમ માનવું જોઈએ કે પ્રમાત્વધર્મ તો એક છે, સકલ પ્રમાને વિષે તેનો સંબંધ છે, પણ તે પ્રમાત્વનો સંબંધ સામગ્રીને આધીન છે. આ રીતે જ્ઞાનને વિષે પ્રમાત્વ એ પ્રયોગની પ્રયોજક સામગ્રી હોવાથી પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ કહેલી છે. એમ જ અપ્રમાત્વનો પ્રયોજક દોષ છે; અપ્રમાત્વ, તેથી દોષજન્ય કહ્યું છે. દોષજન્ય એટલે દોષપ્રયોજ્ય એવું તાત્પર્ય છે. અને તેના જ્ઞાનની તો મુખ્ય ઉત્પત્તિ સંભવે છે જ.

યદ્યપિ સિદ્ધાંતમાં પ્રમાત્વ સાક્ષીભાસ્ય છે એટલે પ્રમાત્વના જ્ઞાનની પણ ઉત્પત્તિ કહેતાં સાક્ષીની ઉત્પત્તિ સિદ્ધ થશે, જે અશક્ય છે, તથાપિ વૃત્તિને વિષે આરૂઢ એવો સાક્ષી પ્રમાત્વાદિકને પ્રકાશે છે એટલે વૃત્તિ પણ જ્ઞાન કહેવાય છે ને તેની ઉત્પત્તિ સંભવે છે. આ વાત પ્રથમ કહેલી છે તથાપિ ઉક્તનું પણ પુનઃ કથન કરવાથી શ્રોતા તથા અધ્યેતાને બોધ દૃઢ થાય છે, શાસ્ત્રીય અર્થના જેને મંદ સંસ્કાર છે તેને વારંવાર કહેવાથી અનાયાસે બોધ થાય છે; માટે આ પ્રકરણમાં અનેક અર્થ વારંવાર કહેલો છે તે પુનરુક્તિ દોષ નથી. આ રીતે ન્યાયમતમાં પરતઃપ્રામાણ્યવાદ માનેલો છે. સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદને વિષે સંશયની અનુપપત્તિરૂપી દોષ તો કહેલો જ છે.

૧૭૪ : ન્યાયવૈશેષિકખંડન

આ બધું અસંગત છે. પ્રમાત્વનું જ્ઞાન પછી કહીશું. હમણાં તો અનુવ્યવસાયજ્ઞાનથી જ્ઞાનનો પ્રકાશ થાય છે એ કથન અસંગત છે એમ બતાવીશું. એનું કારણ કે જો જ્ઞાન પોતે અપ્રકાશસ્વભાવ હોય તો તેના સંબંધથી ઘટાદિકનો પ્રકાશ થાય નહિ; અને જે પૂર્વે કહ્યું કે ઘટાદિકનો પ્રકાશ કરવામાં જ્ઞાન પોતાના પ્રકાશની અપેક્ષા કરતું નથી, જેમ ઘટાદિક અજ્ઞાત પણ સ્વકાર્ય કરે છે, તેમ જ્ઞાન પણ પોતે અજ્ઞાત રહી વિષયપ્રકાશરૂપ સ્વકાર્ય કરે છે, તે પણ સંભવતું નથી.

કારણ કે જેટલી જેટલી ભૌતિક જ્યોતિ છે તે સર્વ પોતે પ્રકાશરૂપ હોઈ અન્યને પ્રકાશે છે. પ્રકાશહીન જ્યોતિથી કોઈનો પ્રકાશ દીઠો નથી. જો પ્રકાશહીન પણ સ્વભાવબલથી સ્વસંબંધીનો પ્રકાશ કરે તો+ સુવર્ણસ્થ જ્યોતિભાગથી પણ સુવર્ણ સાથે સંબંધવાળા ઘટાદિકનો પ્રકાશ થવો જોઈએ. સ્વરૂપપ્રકાશથી પ્રકાશમાન જે ભૌતિક જ્યોતિ તેનાથી ઘટાદિકનો પ્રકાશ દીઠો છે, પણ સ્વરૂપપ્રકાશથી અપ્રકાશમાન સુવર્ણરજતાદિરૂપ જ્યોતિ તેનાથી કોઈનો પ્રકાશ દીઠો નથી. આમ છે એટલે સ્વરૂપપ્રકાશથી પ્રકાશમાન જ્ઞાનના સંબંધે કરીને જ ઘટાદિકનો પ્રકાશ થઈ શકે એમ માનવું જોઈએ; ને એમ માનવું પડે ત્યારે જ્ઞાન પ્રકાશસ્વભાવવાળું જ સ્વીકારવું જોઈએ. કેવલ દૃષ્ટાંતના બલથી જ જ્ઞાનની સ્વપ્રકાશતા માની છે એમ નથી, અનુભવથી પણ સ્વપ્રકાશતા સિદ્ધ થાય છે. કોઈ પુરુષને અતિ દુર્બોધ અને અજ્ઞાત એવા પદાર્થનું જ્ઞાન થાય અને હર્ષ પામીને એવું વાક્ય બોલે કે 'જે જ્ઞાતવ્ય હતું તે જાણ્યું, હવે કાંઈ જાણવાનું અવશેષ નથી;' ત્યારે અન્ય કોઈ કહે કે 'આટલું અજ્ઞાત છે ને જાણવું અવશેષ રહ્યું છે,' તો હર્ષ પામનાર તે સાંભળી હસે છે; તે ઉપરથી જ્ઞાનનો પ્રકાશ તે હસનારને અનુભવસિદ્ધ છે એમ જણાય છે; કેમ કે જ્ઞાનના પ્રકાશની અવશેષતા સાંભળીને હસે છે. 'ઘટજ્ઞાન જ્ઞાત થયું કે નહિ' આવું વાક્ય કહેનાર બુદ્ધિહીન કહેવાય છે. એટલે, કોઈ કાળે પણ જ્ઞાનની અજ્ઞાતતા મનાય નહિ. અજ્ઞાતતાના અભાવથી અનુવ્યવસાય જ્ઞાનગોચર થાય છે એવું કહેવું પણ અસંગત છે. કોઈ પુરુષને એવો સંદેહ થતો નથી કે મને ઘટજ્ઞાન થયું છે કે નથી થયું? જો ઘટજ્ઞાન અજ્ઞાત હોય તો કદાચિત્ સંદેહ થઈ શકે. માટે જ્ઞાન અજ્ઞાત હોઈ શકતું નથી. જ્ઞાનનો પ્રકાશ અનુવ્યવસાય થાય છે એ કથન અસંગત છે. જો એવું કહે કે જ્ઞાનગોચર જ્ઞાન ન હોય તો 'આ ઘટ, હું ઘટને જાણું છું' એ પ્રકારે જ્ઞાનને વિષે વિલક્ષણતાની પ્રતીતિ ન થવી જોઈએ, કેમ કે ન્યાય મતમાં પ્રથમ જ્ઞાનનો વિષય ઘટ છે, દ્વિતીય જ્ઞાનનો વિષય ઘટજ્ઞાન છે, એટલે જ્ઞાનોના ભેદથી એવી વિલક્ષણતા સંભવે છે. ને સ્વપ્રકાશ જ્ઞાનવાદીના મતમાં તો જ્ઞાનનો વિષય જ્ઞાન થઈ શકતું નથી, ઉભય જ્ઞાનનો વિષય ઘટ હોવાથી, વિષયભેદનો અભાવ થતાં, વિલક્ષણ પ્રતીતિ થવાની નહિ;—તો આવી શંકા પણ સંભવતી નથી. જેમ એક જ ઘટનું

+ કારણ કે સુવર્ણ છે તે તૈજસ પદાર્થ છે.

કદાચિત્ 'આ ઘટ' એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ 'ઘટ અનિત્ય છે' એવું જ્ઞાન થાય છે, ત્યાં વિષયના ભેદ વિના જ વિલક્ષણ જ્ઞાન થાય છે, ને પ્રથમ જ્ઞાનમાં ઘટની અનિત્યતા ભાસતી નથી, દ્વિતીયમાં ભાસે છે, તેમ જ 'આ ઘટ' એ જ્ઞાનમાં ઘટની જ્ઞાતતા ભાસતી નથી, ને 'ઘટને હું જાણું છું' એ જ્ઞાનમાં ઘટની જ્ઞાતતા ભાસે છે. જ્ઞાનજન્ય જે પ્રકટતા તેને જ્ઞાતતા કહે છે. દ્વિતીય જ્ઞાનનો વિષય ઘટવૃત્તિ જ્ઞાતતા છે, ઘટજ્ઞાન નહિ. એટલા જ માટે ઘટજ્ઞાનથી ઉત્તર કાળે, કદાચિત્, 'ઘટને હું જાણું છુ' એવું જ્ઞાન થાય છે. કદાચિત 'ઘટ જાણ્યો' એવું પ્રત્યક્ષ થાય છે. 'ઘટ જાણ્યો' એ પ્રત્યક્ષનો વિષય 'ઘટની જ્ઞાતતા છે.' આ અર્થ તો ભટ્ટને પણ સંમત છે. આને અનુભવાનુસાર છે. કારણ કે જેમ 'અનિત્ય ઘટ' એમ કહેવામાં અનિત્ય પદાર્થના વિશેષણ રૂપ અનિત્યત્વની પ્રતીતિ ઘટને વિષે સર્વને સંમત છે, તેમ 'ઘટ જ્ઞાત થયો (જાણ્યો)' એમ કહેવાથી જ્ઞાત પદાર્થને વિષે વિશેષણરૂપ જ્ઞાતતાની ઘટને વિષે પ્રતીતિ સર્વાનુભવ સિદ્ધ છે. 'ઘટ જ્ઞાત થયો' એ જ્ઞાનને અવસરે, 'ઘટને હું જાણું છું' એ જ્ઞાન થાય છે, એટલે 'હું ઘટને જાણું છું' એ જ્ઞાન પણ ઘટની જ્ઞાતતાને વિષય કરે છે. આ રીતે જ્ઞાનગોચરજ્ઞાન ન માનતાં પણ 'આ ઘટ,' 'ઘટને હું જાણું છું' એવું વિલક્ષણ જ્ઞાન સંભવે છે. માટે અનુવ્યવસાયજ્ઞાનનો વિષય જ્ઞાન છે એવો નૈયાયિક મત અસંગત છે.

૧૭૫: મુરારિમિશ્રનું ખંડન

એમ જ મુરારિમિશ્રનો મત પણ આ પ્રસંગે નૈયાયિક મતના જેવો જ છે માટે અસંગત છે. યદ્યપિ મુરારિમિશ્રના મતમાં જ્ઞાનપ્રકાશક અનુવ્યવસાયથી જ પ્રમાત્વનો પ્રકાશ થાય છે એટલો ન્યાયમત કરતાં વિશેષ છે, તથાપિ તે વિશેષ કાંઈ અર્થનો નથી; કેમ કે અપ્રકાશસ્વભાવ એવા જ્ઞાનનો અનુવ્યવસાયથી પ્રકાશ થાય છે એ અંશે આ મત ન્યાયની તુલ્ય છે ને તેથી અસંગત છે.

૧૭૬: ભટ્ટમતખંડન

તેમ જ ભટ્ટના મતમાં અનુમિતિથી જ્ઞાનનો પરોક્ષ પ્રકાશ થાય છે, એ તો ન્યાયથી પણ અસંગત છે; કારણ કે તેના મતમાં પણ જ્ઞાનની પ્રકાશક જે અનુમિતિ તેનાથી પ્રમાત્વનો પ્રકાશ થાય છે એટલો

અંશ ન્યાયથી વિલક્ષણ છે, સિદ્ધાંતને અનુકૂળ છે; તથાપિ પણ ઘટાદિક વિષયને અપરોક્ષતા કરવાવાળા પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો અનુમિતિરૂપ પરોક્ષપ્રકાશ થાય છે એમ કહેવું તે જ હાસ્યાસ્પદ છે.

૧૭૭ : પ્રભાકરમતખંડન

એમ જ પ્રભાકરના મતમાં પણ ઘટજ્ઞાનાદિક પોતાના પ્રકાશને વિષે અનુવ્યવસાયની અપેક્ષા કરતાં નથી આટલો અંશ સિદ્ધાંતને અનુકૂળ છે; તેમ જ પ્રમાત્વગ્રહને વિષે, જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી કરતાં અન્યની અપેક્ષા નથી એ અંશ પણ સિદ્ધાંતને અનુકૂળ છે; તથાપિ પ્રભાકરમત પણ શ્રદ્ધા કરવા યોગ્ય નથી; કારણ કે સકળ જ્ઞાન સ્વપ્રકાશ છે તથા ત્રિપુટીવિષયક છે, કેવળ વિષયગોચર કોઈ જ્ઞાન નથી. જ્ઞાનમાત્ર 'ઘટને હું જાણું છું' એ પ્રકારે ત્રિપુટીગોચર થાય છે; 'આ ઘટ' એ રીતે કેવળ વિષયગોચરજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ છે. ઘટ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ થતાં ઘટનું જ્ઞાન થાય તે ઘટને તથા પોતાના સ્વરૂપને તથા પોતાના આશ્રય આત્માને વિષય કરે છે તેમ જ ઘટનું જ્ઞાન જ પોતાના ધર્મ પ્રમાત્વને વિષય કરે છે. આ રીતે ઘટનું જ્ઞાન પોતાના પ્રકાશમાં અન્યની અપેક્ષા કરતું નથી આટલો ભાગ તો બરોબર છે, પરંતુ પોતાનો પ્રકાશ પોતે કરે છે એટલો ભાગ વિરુદ્ધ છે. એક ક્રિયાનો જે કર્તા તે તે જ ક્રિયાનું કર્મ થઈ શકે નહિ; એટલે પ્રકાશનો કર્તા પોતે અને કર્મ પણ પોતે એ કથન વિરુદ્ધ છે અને સિદ્ધાન્તમાં તો જ્ઞાન પ્રકાશરૂપ છે, એટલે ઉક્ત વિરોધ નથી. આમ જ્ઞાનને પ્રકાશરૂપ નહિ માનનારા જેટલા જેટલા મત છે તે સર્વ અશુદ્ધ છે. આ પ્રકારે સર્વત્ર વિચાર કરતાં પણ જ્ઞાનનો પ્રકાશ અનુવ્યવસાયથી થાય છે એવું નૈયાયિકનું વચન જ અસંગત છે.

૧૭૮ : સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદ

જ્ઞાનગ્રહકાળે પ્રમાત્વનો ગ્રહ થાય તો સંશયનો સંભવ રહે નહિ (સંશયાનુપત્તિ થાય) એવી શંકા કરી હતી તેનું સમાધાનઃ જ્ઞાનગ્રાહક સામગ્રીથી પ્રમાત્વનો ગ્રહ થાય છે, પરંતુ દોષાભાવ સહિત જ્ઞાનગ્રાહક સામગ્રીથી પ્રમાત્વનો ગ્રહ થાય છે એમ આગળ કહીશું. જ્યાં સંશય હોય ત્યાં દોષાભાવ નથી, જો દોષ ન હોય તો સંશય સંભવે જ નહિ; કેમ કે સંશયજ્ઞાન પણ ભ્રમ છે, અને ભ્રમની ઉત્પત્તિને વિષે દોષની હેતુતા છે; એટલે સંશયસ્થળે દોષાભાવ સંભવે નહિ.

વળી પ્રમાત્વજ્ઞાનને વિષે દોષાભાવ હેતુ છે, એટલે જ્યાં સંશય હોય છે ત્યાં પ્રમાત્વનું જ્ઞાન હોતું નથી; આમ છે એટલે સંશય સંભવે છે. સિદ્ધાંતમાં વૃત્તિરૂપ જ્ઞાનનો સાક્ષીથી પ્રકાશ થાય છે; એટલે જ્ઞાન-ગ્રાહકસામગ્રી સાક્ષી છે; તેનાથી જ વૃત્તિજ્ઞાનના પ્રમાત્વનો ગ્રહ થાય છે. પરંતુ જ્ઞાન પ્રમા થાય છે તે તો કોઈક જ સ્થાને થાય છે. એવો વિલક્ષણ દોષ હોય કે જેથી અનિવર્ચનીય ભ્રમની તો ઉત્પત્તિ થાય નહિ; ને જ્ઞાન પ્રમા થાય તેના પ્રમાત્વનો પ્રકાશ સાક્ષી કરે તેમાં પ્રતિબંધક થઈ જાય; ત્યાં જ્ઞાનગ્રાહક સાક્ષી તો છે, પણ પ્રમાત્વનો ગ્રહ થતો નથી, ત્યારે ઉક્ત લક્ષણની અવ્યાપ્તિ થઈ. જ્ઞાનગ્રાહક સકળ સામગ્રીથી પ્રમાત્વનો ગ્રહ થયો નહિ, એટલે એ લક્ષણની અવ્યાપ્તિ થઈ; પરંતુ દોષાભાવ સહિત જ્ઞાનગ્રાહક સામગ્રીથી પ્રમાત્વનો ગ્રહ થાય તેને સ્વતઃપ્રામાણ્યગ્રહ કહે છે. ઉક્ત સ્થળે દોષાભાવ સહિત સામગ્રી નથી, પણ દોષ સહિત સામગ્રી છે, એટલે ઉક્ત સ્થળે લક્ષ્ય જ નથી, તો (લક્ષ્યના એકદેશને વિષે ન હોવારૂપ) અવ્યાપ્તિ થતી નથી. આ પ્રકારે જ્ઞાનના પ્રમાત્વનો પ્રકાશક તો દોષાભાવ સહિત સાક્ષી છે, અને અપ્રમાત્વનો (ભ્રમનો) ગ્રહ તો સાક્ષીથી થતો નથી; કેમ કે ભ્રમનું લક્ષણ દોષજન્યત્વ છે અથવા નિષ્ફળપ્રવૃત્તિજનકત્વ છે અથવા અધિષ્ઠાનથી વિષમ સત્તાવાળો અવભાસ એવું છે. દોષ, નિષ્ફળપ્રવૃત્તિ, વિષમ-સત્તા, એ ભ્રમનાં અંગભૂત છે, પણ તે દોષાદિક સાક્ષીનાં વિષય નથી; એટલે સાક્ષીથી અપ્રમાત્વનો ગ્રહ થતો નથી. અપ્રમાત્વનું જ્ઞાન તો, નૈયાયિકની પેઠે, નિષ્ફળપ્રવૃત્તિ દેખીને થાય છે. અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ જ્ઞાનની સામાન્ય સામગ્રીથી થાય તો જ્ઞાનમાત્ર પ્રમા થઈ જાય, એટલે દોષ સહિત સામગ્રીથી અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થાય છે એનો અર્થ એ છે કે, દોષ સહિત નેત્ર અનુમાનાદિકથી અપ્રમાજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય છે. અપ્રમાત્વવિશિષ્ટ જે ભ્રમજ્ઞાન તેની ઉત્પત્તિને જ આ પ્રકરણમાં અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ કહી છે. પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ તો જ્ઞાનની સામાન્ય સામગ્રીથી જ થઈ જાય છે.

૧૭૯ : પરતઃપ્રામાણ્યવાદમાં દોષ

અને પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિને વિષે ગુણને કારણ કહ્યો તે સંભવતું નથી. પ્રત્યક્ષ સ્થળને વિષે, અધિક અવયવો સાથે ઇંદ્રિયનો સંયોગ એ ગુણ કહ્યો તે નિરવયવ એવાં રૂપાદિકના પ્રત્યક્ષમાં સંભવે નહિ,

તેમ જ અનુમિતિમાં વ્યાપ્ય જે હેતુ તેનું પ્રત્યક્ષને વિષે જ્ઞાન એ ગુણ કહ્યો તે પણ સંભવે નહિ; કેમ કે જ્યાં વહ્નિ સહિત પર્વતને વિષે, ધૂલિપટલને ધૂમ માની, વહ્નિનું જ્ઞાન થાય, ત્યાં ઉક્ત ગુણ છે નહિ, ને વહ્નિની અનુમિતિ થાય છે, તે પ્રમા છે. માટે પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિને વિષે ગુણની જનકતા કહેવી સંભવતી નથી. જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રીથી પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થાય છે.

જો એમ કહો કે જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રીથી પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ માનતાં તો ભ્રમસ્થળે પણ જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રી હોવાથી પ્રમાજ્ઞાન થવું જોઈએ, તો તેનું આ સમાધાન છે કે, દોષ હોય ત્યાં પ્રમાજ્ઞાન થાય નહિ, એટલે પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિનો દોષ પ્રતિબંધક છે, ને કાર્યમાત્રની ઉત્પત્તિને વિષે પ્રતિબંધકાભાવને તો હેતુ માનેલો જ છે; એટલે દોષાભાવ સહિત જ્ઞાનની સામગ્રીથી પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થાય છે; અર્થાત્ પ્રમાત્વવિશિષ્ટજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય છે. આમ છે એટલે પ્રમાત્વધર્મની ઉત્પત્તિનું કથન અસંગત નથી. આ રીતે દોષાભાવ સહિત જે જ્ઞાનની ઉત્પાદક નેત્રાદિરૂપ સામગ્રી તેથી પ્રમાજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ હોવાને લીધે પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ સ્વતઃ જ થાય છે.

જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રી ઇંદ્રિયઅનુમાનાદિક છે, જ્ઞાનસામાન્યનું કારણ દોષાભાવ નથી, અને પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિને વિષે તો દોષાભાવને પણ કારણ કહ્યો. એટલે જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રી કરતાં અધિક કારણજન્ય થવાથી અહીં પણ પરતઃપ્રામાણ્યવાદનો અંગીકાર થઈ ગયો, આવું યદ્યપિ કહી શકાય છે, તથાપિ જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રી કરતાં અધિક ભાવની અપેક્ષા હોય તો પરતઃપ્રામાણ્ય થાય, અભાવરૂપ જે દોષાભાવ તેની અપેક્ષાથી પરતઃપ્રામાણ્ય થતું નથી. એમ જ જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી સાક્ષી છે, દોષાભાવ સહિત સાક્ષીથી જ્ઞાનના પ્રમાત્વનું જ્ઞાન થાય છે અને દોષ સહિત ઇંદ્રિય અનુમાનાદિરૂપ જ્ઞાનોત્પાદક સામગ્રીથી અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થાય છે. જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રી ઇંદ્રિયઅનુમાનાદિક છે, તેનાથી દોષ ભિન્ન (પર) છે, એટલે અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ પરથી થાય છે. ભ્રમ થઈને પ્રવૃત્તિ થતાં ફળનો લાભ ન થાય ત્યાં જે અપ્રમાત્વરૂપ અનુમિતિજ્ઞાન થાય તે અનુમાનથી થાય છે; અને જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી જે સાક્ષી તેનાથી અનુમાન ભિન્ન છે માટે અપ્રામાણ્યગ્રહ પરતઃ થાય છે. તે અનુમાનનો આકાર આવો છે; આ જલજ્ઞાન અપ્રમા છે, કેમ કે નિષ્ફળપ્રવૃત્તિજનક છે, જ્યાં જ્યાં નિષ્ફળપ્રવૃત્તિજનકત્વ છે ત્યાં ત્યાં અપ્રમાત્વ છે; જેમ કે

બીજા ભ્રમોમાં આ પ્રકારે અપ્રમાત્વનું જ્ઞાન છે. જ્ઞાનની તો ઉત્પત્તિ કાળે જ સાક્ષીથી જ્ઞાનના સ્વરૂપનો પ્રકાશ થાય છે અને જ્ઞાનગત પ્રમાત્વનો પણ સાથે જ પ્રકાશ થાય છે.

૧૮૦ : અખ્યાતિવાદનો પરિહાર

નિશ્ચયજ્ઞાનનો સંશયજ્ઞાન સાથે વિરોધ છે, એટલે પ્રમાત્વનો નિશ્ચય થતાં પ્રમાત્વનો સંદેહ થતો નથી; અર્થાત્ ભ્રમત્વસંદેહે કરીને નિષ્કંપપ્રવૃત્તિનો અભાવ થશે, આવું અખ્યાતિવાદીનું કહેવું અસંગત છે. યદ્યપિ પ્રમાત્વનિશ્ચય પ્રમાત્વસંશયનો વિરોધી છે, ભ્રમત્વસંશયનો તે વિરોધી નથી; કેમ કે સમાન વિષયને વિષે સંશય અને નિશ્ચય વિરોધી થઈ શકે છે, અને અહીં તો પ્રમાત્વનિશ્ચય અને ભ્રમત્વસંશયના વિષય પ્રમાત્વ અને ભ્રમત્વ ભિન્ન છે, એટલે અખ્યાતિવાદી કહે છે તે યોગ્ય છે, તોપણ જે જ્ઞાનને વિષે પ્રમાત્વનિશ્ચય થાય તે જ જ્ઞાનને વિષે ભ્રમત્વનો નિશ્ચય તથા ભ્રમત્વનો સંદેહ સંભવતો નથી એ વાત અનુભવસિદ્ધ છે, એટલે ભ્રમત્વસંશયનો પણ પ્રમાત્વનિશ્ચય વિરોધી થઈ શકે છે. ને વળી વિચાર કરીએ તો પ્રમાત્વસંશય અને ભ્રમત્વસંશયનો ભેદ પણ નથી. ઉભય એક જ પદાર્થ છે; કારણ કે 'આ જ્ઞાન પ્રમા છે કે નહિ' એવો પ્રમાત્વસંશયનો આકાર છે, એમાં વિધિકોટિ પ્રમાત્વ છે, નિષેધકોટિ ભ્રમત્વ છે; કેમ કે જ્ઞાનમાંથી પ્રમાત્વનો નિષેધ કરતાં ભ્રમત્વ જ શેષ રહે છે. એમ જ 'આ જ્ઞાન ભ્રમ છે કે નહિ' એ ભ્રમસંશયનો આકાર છે, એમાં વિધિકોટિ ભ્રમત્વ છે ને નિષેધકોટિ પ્રમાત્વ છે. જ્ઞાનમાંથી ભ્રમત્વનો નિષેધ કરીએ તો પ્રમાત્વ જ શેષ રહે છે. આ પ્રકારે ઉભય સંશયોને વિષે ભ્રમત્વ પ્રમાત્વ એ ઉભયકોટિ સમાન છે, એટલે પ્રમાત્વસંશય અને ભ્રમત્વસંશયનો ભેદ નથી. તથાપિ જેમાં વિધિકોટિ પ્રમાત્વ છે તેને પ્રમાત્વસંશય કહીએ છીએ, જેમાં વિધિકોટિ ભ્રમત્વ છે તેને ભ્રમત્વસંશય કહીએ છીએ. આ રીતે પ્રમાત્વસંશય તથા ભ્રમત્વસંશયનો વિષય સમાન હોવાથી, પ્રમાત્વનિશ્ચય થતાં જેમ પ્રમાત્વસંશય થતો નથી, તેમ ભ્રમત્વસંશય પણ સંભવતો નથી. એટલે સિદ્ધાંતમતમાં ભ્રમજ્ઞાનને માનતાં પણ નિષ્કંપપ્રવૃત્તિ થઈ શકે છે. અનિર્વચનીયનો નિશ્ચય તે ભ્રમનિશ્ચય છે.

૧૮૧ : ભ્રાંતિજ્ઞાન અને વૃત્તિભેદ

આ રીતે સંશય અને નિશ્ચય એવા ભેદે કરી ભ્રમજ્ઞાન બે પ્રકારનું છે. તર્કજ્ઞાન ભ્રમનિશ્ચયને વિષે અંતર્ભૂત છે; કેમ કે વ્યાપ્યના આરોપથી વ્યાપકનો આરોપ તે તર્ક છે. જેમ કે 'જો વહ્નિ ન હોય તો ધૂમ પણ ન હોય' એવું જ્ઞાન ધૂમવહ્નિ સહિત દેશને વિષે થાય તે તર્ક છે. એ સ્થાને વહ્નિનો અભાવ તે વ્યાપ્ય છે, ધૂમનો અભાવ વ્યાપક છે અને વહ્નિના અભાવના આરોપથી ધૂમના અભાવનો આરોપ થાય છે. વહ્નિ અને ધૂમ હોય છતાં વહ્નિના અભાવનું તથા ધૂમના અભાવનું જ્ઞાન છે એટલે તે ભ્રમ છે. બાધ છતાં ભ્રમ થાય તે આરોપ કહેવાય. અહીં ધૂમ અને વહ્નિનો સદ્ભાવ છે એટલે તેના અભાવનો બાધ છે. વહ્નિ ધૂમ છતાં પણ પુરુષની ઇચ્છાથી, વહ્નિના અભાવનું તથા ધૂમના અભાવનું ભ્રમજ્ઞાન થાય છે જે આરોપ કહેવાય છે. આમ આરોપસ્વરૂપ જે તર્ક તે પણ ભ્રમને વિષે અંતર્ભૂત છે, તેનાથી ભિન્ન નથી.

વૃત્તિના આ પ્રકારે જે પ્રસિદ્ધ ભેદ છે તે સર્વ કહેવાયા; અવાંતરભેદ તો અનંત છે.

ઇતિ વૃત્તિભેદસ્વત પ્રમાણત્વાદિનિરૂપણ નામ સપ્તમ પ્રકાશ સમાપ્ત

જીવેશ્વરસ્વરૂપ–વૃત્તિપ્રયોજન–
કલ્પિતનિવૃત્તિ–નિરૂપણ

૧૮૨ : વૃત્તિપ્રયોજન

સપ્તમ પ્રકાશને વિષે વૃત્તિનું સ્વરૂપ કહ્યું. વૃત્તિનું પ્રયોજન કહેવાને અર્થે અષ્ટમ પ્રકાશનો આરંભ છે. વૃત્તિનું મુખ્ય પ્રયોજન અજ્ઞાન-નિવૃત્તિ છે. ઘટાદિક અનાત્માકારવૃત્તિથી ઘટાદિક અવચ્છિન્નચેતનસ્થ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે, અખંડ બ્રહ્માકારવૃત્તિથી નિરવચ્છિન્નચેતનસ્થ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે.

૧૮૩ : અજ્ઞાનનો આશ્રય અને વિષય

વાચસ્પતિના મતમાં, વૃત્તિથી નાશ કરવાનું જે અજ્ઞાન તેનો આશ્રય જીવ છે ને વિષય બ્રહ્મ છે. વિવરણકારાદિકના મતમાં અજ્ઞાનનો આશ્રય અને વિષય શુદ્ધ ચેતન છે. જેમ જ્ઞાનકૃત જે ઘટાદિકનો પ્રકાશ તેને જ્ઞાનની વિષયતા કહીએ છીએ, તેમ અજ્ઞાનકૃત જે સ્વરૂપનું આચ્છાદન તેને અજ્ઞાનની વિષયતા કહીએ છીએ. જીવભાવ ઈશભાવ અજ્ઞાનાધીન છે, એટલે અજ્ઞાનકૃત જીવ અજ્ઞાનનો આશ્રય સંભવે નહિ. એ વાત સમજાવવાને પ્રથમ જીવ અને ઈશ્વરના સ્વરૂપનું નિરૂપણ કરીએ.

૧૮૪ : અજ્ઞાનનિરૂપણ

જીવઈશ્વરના નિરૂપણને વિષે ઉપયોગી એવું અજ્ઞાનનું નિરૂપણ કરીએ છીએ. અજ્ઞાન, અવિદ્યા, પ્રકૃતિ, માયા, શક્તિ, એ સર્વ નામ એક જ પદાર્થનાં છે. માયા અને અવિદ્યાનો ભેદ માનવાનો જે વાદ તે એકદેશીનો છે. નૈયાયિકાદિ જ્ઞાનાભાવને જ અજ્ઞાન કહે છે. સિદ્ધાંત મતમાં તો આવરણ વિક્ષેપ શક્તિવાળો અનાદિભાવરૂપ અજ્ઞાન પદાર્થ છે. વિદ્યાથી તેનો નાશ થઈ શકે છે માટે તેને અવિદ્યા કહે છે. પ્રપંચનું ઉપાદાન હોવાથી તેને પ્રકૃતિ કહે છે. દુર્ઘટને પણ કરી બતાવે છે માટે તેને માયા કહે છે. સ્વતંત્ર નથી માટે તેને શક્તિ કહે છે.

૧૮૫ : અજ્ઞાનને અનાદિભાવરૂપ માનવામાં શંકા

અજ્ઞાનને અનાદિભાવરૂપ કહેવું સંભવતું નથી. અદ્વૈતગ્રંથોનો લેખ એવો છે કે, ચેતનથી ભિન્ન કે અભિન્ન અજ્ઞાન છે એમ કહીએ તો તેમાંનો એકે પક્ષ સંભવતો નથી; કેમ કે नेह नानास्ति किंचन (અત્ર જરા પણ નાનાત્વ નથી) ઇત્યાદિ શ્રુતિવચનોથી ચેતન કરતાં ભિન્નનો નિષેધ જણાય છે; તેમ જડ અને ચેતનનો અભેદ પણ સંભવતો નથી; તેમ જ ભિન્નત્વ અને અભિન્નત્વ પરસ્પર વિરુદ્ધ છે એટલે ચેતનથી ભિન્નાભિન્ન અજ્ઞાનને કહેવું તે પણ સંભવે નહિ, તેમ જ અદ્વૈત-પ્રતિપાદક શ્રુતિઓનો વિરોધ થવાના ભયથી અજ્ઞાનને સતસ્વરૂપ (ભાવરૂપ) કહેવું તે પણ સંભવે નહિ. પ્રપંચની કારણતાનો અસંભવ થઈ જાય માટે અજ્ઞાનને અસતસ્વરૂપ તુચ્છ કહેવું તે પણ સંભવે નહિ, તેમ જ પરસ્પર વિરોધી ધર્મ એકને વિષે સંભવે નહિ એટલે સત્-અસત્ ઉભયરૂપ કહેવું તે પણ સંભવે નહિ; એમ જ અજ્ઞાનને અવયવ સહિત માનીએ તો તે પણ સંભવતું નથી. ન્યાયવાળા દ્રવ્યારંભક ઉપાદાનને અવયવ કહે છે. સાંખ્યવાળા દ્રવ્યરૂપ પરિણામવાળા ઉપાદાનને અવયવ કહે છે. ઉપાદાનને અવયવ કહીએ તો શબ્દનું ઉપાદાન જે આકાશ તે પણ શબ્દનો અવયવ થઈ જશે, તેમ જ પોતપોતાનાં ગુણક્રિયાનાં ઉપાદાન કારણ ઘટાદિક તે પણ રૂપાદિક ગુણના તેમ ચલનાદિક ક્રિયાના અવયવ થશે. આમ છે એટલે દ્રવ્યના ઉપાદાન કારણને જ અવયવ કહેવાય છે, અન્યના ઉપાદાન કારણને અવયવ કહેવાય નહિ. જે અવયવથી ઊપજે તે અવયવ સહિત અથવા સાવયવ કહેવાય. ત્યારે અવિદ્યા જો દ્રવ્ય હોય તો તેને સાવયવતા સંભવે, પણ અવિદ્યાને વિષે દ્રવ્ય–દ્રવ્યત્વ સંભવતું નથી. દ્રવ્ય છે તે નિત્ય–અનિત્યભેદે કરીને બે પ્રકારનું છે. જો અવિદ્યાને નિત્ય દ્રવ્યરૂપ માનીએ તો સાવયવતા કહેવી અયોગ્ય છે, તેમ જ જ્ઞાનથી અવિદ્યાનો નાશ પણ થવો જોઈએ નહિ. અનિત્ય દ્રવ્યરૂપ માનીએ તો તેના અવયવો પણ આત્માથી ભિન્ન હોવાને લીધે અનિત્ય જ થશે ને અવયવનો અવયવી અનિત્ય કારણ થવાથી અનવસ્થા થશે. જો અંત્ય અવયવને પરમાણુની પેઠે નિત્ય માનીએ તો અદ્વૈતપ્રતિપાદક શ્રુતિવચનોનો વિરોધ આવશે. ન્યાય તથા સાંખ્યમાં નિત્યપરમાણુ અને નિત્યપ્રધાનનો જે સ્વીકાર છે તે શ્રુતિવચનથી વિરુદ્ધ છે. આ પ્રકારે અજ્ઞાનને દ્રવ્યત્વ જ સંભવતું નથી ત્યાં સાવયવત્વ તો સંભવે જ

ક્યાંથી ? તેમ જ ઉપાદાનતાનો પણ અજ્ઞાનમાં સંભવ નથી, એટલે અજ્ઞાન નિરવયવ છે એ કથન પણ સંભવતું નથી. સાવયવ જ ઉપાદાન કારણ થઈ શકે છે. ન્યાયમતમાં શબ્દનું ઉપાદાન કારણ આકાશ નિરવયવ માનેલું છે, તે પણ तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः (તે આ આત્માથી આકાશ થયું) એ શ્રુતિથી વિરુદ્ધ છે. એમ જ દ્વયણુકનું ઉપાદાનકારણ પરમાણુ નિરવયવ માન્યું છે, તે પણ નિરવયવ એવા પરમાણુને સંયોગ આદિના અસંભવરૂપ દોષે કરીને, સૂત્રકારે શારીરકશાસ્ત્રના દ્વિતીય અધ્યાયના દ્વિતીય પાદમાં, ખંડેલું છે; એટલે પ્રપંચના ઉપાદાનકારણરૂપ અજ્ઞાનને નિરવયતા સંભવે નહિ—અને અજ્ઞાનને પ્રપંચની ઉપાદાનતા 'मायां तु प्रकृतिं विद्यात्' (માયાને પ્રકૃતિ જાણવી)એ શ્રુતિથી પ્રસિદ્ધ છે. માયા અને અજ્ઞાન એક જ છે. આ રીતે અજ્ઞાનને વિષે નિરવયવતા કે સાવયવતા સંભવતી નથી; તેમ જ પરસ્પર વિરુદ્ધ એવી ઉભયરૂપતા પણ સંભવતી નથી. આમ કોઈ પણ ધર્મે કરીને તેનું નિરૂપણ અશક્ય હોવાથી અજ્ઞાનને અનિર્વચનીય કહ્યું છે. આવો લેખ ઘણા ગ્રંથોમાં છે. એટલે અનિર્વચનીય અજ્ઞાનને અનાદિભાવરૂપતા કહેવી સંભવતી નથી. ભાવરૂપતા કહેવાથી સતરૂપતા સિદ્ધ થાય છે, ને સતરૂપતાનો તો નિષેધ કરેલો છે.

૧૮૬ : એ શંકાનું સમાધાન

જેમ સત્‌થી વિલક્ષણ અજ્ઞાન છે, તેમ અસત્‌થી પણ વિલક્ષણ છે, એટલે અબાધ્યરૂપ સત્ત્વ તો અજ્ઞાનને વિષે સંભવતું નથી; પરંતુ તુચ્છરૂપ અસત્‌થી વિલક્ષણ હોવારૂપ સત્ત્વનો અજ્ઞાનને વિષે અંગીકાર છે, એટલે સત્–અસત્‌થી વિલક્ષણ એવું અનિર્વચનીય અજ્ઞાન છે. જે સર્વથા વચનથી જ અગોચર હોય તેને અનિર્વચનીય કહેતા નથી, પણ પારમાર્થિક સત્‌સ્વરૂપ બ્રહ્મથી વિલક્ષણ અને સર્વથા સત્તાસ્ફૂર્તિશૂન્ય જે શશશૃંગાદિક અસત્ તેનાથી વિલક્ષણ એવો અનિર્વચનીય શબ્દનો પારિભાષિક અર્થ છે. આમ હોવાથી અનાદિભાવરૂપતા કહેવી સંભવે છે. નૈયાયિકાદિકોના મતમાં જેમ નિષેધમુખપ્રતીતિનો વિષય જે જ્ઞાનાભાવ તે રૂપ અજ્ઞાન છે, તેવો અર્થ અદ્વૈત ગ્રંથોમાં નથી. પરંતુ જ્ઞાનબાધ્ય રજ્જુસર્પાદિક જેમ વિધિમુખપ્રતીતિના વિષય છે, તેમ જ્ઞાનથી નિવર્ત્ય વિધિમુખપ્રતીતિગોચર અજ્ઞાન છે. અજ્ઞાન શબ્દમાં 'અ'–કારનો 'વિરોધી' એવો અર્થ છે એમ પ્રથમે કહેલું

છે, એટલે અજ્ઞાનને વિષે ભાવરૂપતાનું કથન સંભવે છે, તેમ જ પ્રાચીન આચાર્ય વિવરણકારાદિકોએ, અત્યંત ઉદ્‌ઘોષ કરી, પ્રકાશ-વિરોધી અંધકારને ભાવરૂપ પ્રતિપાદન કર્યું છે, તથા જ્ઞાનવિરોધી અજ્ઞાનની પણ ભાવરૂપતા પ્રતિપાદન કરી છે. આ રીતે ભાવરૂપ અજ્ઞાન છે. ઉત્પત્તિરહિત હોવાથી અનાદિ છે. ઘટની પેઠે અવયવ સહિત હોવા-રૂપ સાવયવ નથી, તથાપિ અંધકારની પેઠે સાંશ (અંશ સહિત) છે.

૧૮૭ : જીવેશ્વરવિચાર

શુદ્ધ ચેતનાશ્રિત મૂળ પ્રકૃતિને વિષે ચેતનનું પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર છે. આવરણ શક્તિ સહિત જે મૂળ પ્રકૃતિના અંશો તેમને અવિદ્યા કહે છે. અવિદ્યારૂપ જે અનંત અંશો તેમને વિષે ચેતનનાં જે અનંત પ્રતિબિંબ તેને જીવ કહે છે. તત્ત્વવિવેક ગ્રંથોમાં જીવ ઈશ્વરનું નિરૂપણ આ પ્રમાણે છે: જગતની મૂળભૂત પ્રકૃતિનાં બે રૂપ કલ્પ્યાં છે, ને એટલા જ માટે મૂળ પ્રકૃતિને પ્રસંગે શ્રુતિ પણ કહે છે કે 'માયા અને અવિદ્યા સ્વયમેવ થાય છે (माया चाविद्या च स्वयमेव भवति). 'સ્વયમેવ' એટલે જગતની મૂળ પ્રકૃતિ પોતે જ પોતાની મેળે માયા-રૂપ અને અવિદ્યારૂપ થાય છે. શુદ્ધસત્ત્વપ્રધાન તે માયા છે, મલિન-સત્ત્વપ્રધાન તે અવિદ્યા છે. રજોગુણ તમોગુણથી જેનો અભિભવ થયો છે એવા સત્ત્વને મલિન સત્ત્વ કહે છે—જેનાથી રજોગુણ તમોગુણ અભિભવ પામી ગયા હોય તેને શુદ્ધસત્ત્વ કહે છે. જેનો જેનાથી તિરસ્કાર થઈ શકે તે તેનાથી અભિભવ પામેલું કહેવાય. ઉક્તરૂપ જે માયા તેને વિષે જે પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર છે અને અવિદ્યામાં જે પ્રતિબિંબ તે જીવ છે. ઈશ્વરની ઉપાધિ જે માયા તેનો સત્ત્વગુણ શુદ્ધ હોવાથી ઈશ્વર સર્વજ્ઞ છે, જીવની ઉપાધિ જે અવિદ્યા તેનો સત્ત્વગુણ મલિન હોવાથી જીવ અલ્પજ્ઞ છે. કોઈ ગ્રંથકાર બીજી રીતે પણ કહે છે. ઉક્ત શ્રુતિને વિષે પ્રકૃતિ બે રૂપવાળી કહે છે, તેમાં હેતુ એ છે કે, વિક્ષેપ-શક્તિની જેમાં પ્રધાનતા છે તેને માયા કહે છે અને આવરણશક્તિ-ની જેમાં પ્રધાનતા છે તેને અવિદ્યા કહે છે. ઈશ્વરની ઉપાધિ જે માયા તેને વિષે આવરણશક્તિ નથી એટલે માયાને વિષે જે પ્રતિબિંબ ઈશ્વર છે તેને અસર્વજ્ઞતા નથી, આવરણશક્તિવાળી અવિદ્યાને વિષે જે પ્રતિબિંબ જીવ છે તેને અસર્વજ્ઞતા છે. સંક્ષેપશારીરિકનો મત એમ છે કે, જીવની ઉપાધિ કાર્ય છે ને ઈશ્વરની ઉપાધિ કારણ છે, એવું

શ્રુતિને વિષે કહેલું છે; એટલે માયામાં જે પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર છે, અંતઃકરણમાં જે પ્રતિબિંબ તે જીવ છે. આ સર્વ પ્રસંગમાં 'પ્રતિબિંબ'ને જીવ અથવા ઈશ્વર કહીએ છીએ ત્યાં કેવળ પ્રતિબિંબને જીવતા કે ઈશ્વરતા ઇષ્ટ નથી, પણ પ્રતિબિંબત્વવિશિષ્ટ ચેતનને જીવતા ઈશ્વરતા જાણવાની છે, કેમ કે કેવલ પ્રતિબિંબને જીવતા ઈશ્વરતા હોય તો જીવવાચક તેમ ઈશ્વરવાચક પદને વિષે ભાગત્યાગલક્ષણા બને નહિ. પરમાર્થ તો એ છે કે, પૂર્વ ઉક્ત ચારે વાદને વિષે બિંબપ્રતિબિંબનો અભેદવાદ છે. એ વાદમાં પ્રતિબિંબ મિથ્યા નથી, પણ ગ્રીવા ઉપર રહેલા મુખને વિષે જે પ્રતિબિંબત્વની પ્રતીતિ થાય છે, તે પ્રતીતિ ભ્રમરૂપ થાય છે, એટલે પ્રતિબિંબધર્મ તો મિથ્યા છે, પણ સ્વરૂપે કરીને પ્રતિબિંબ મિથ્યા નથી, એ વાત આગળ સ્પષ્ટ કરાશે.

૧૮૮ : મુક્ત જીવનો બ્રહ્મથી અભેદ

ઉક્ત ચારે પક્ષોને વિષે જીવ ઈશ્વર ઉભયને પ્રતિબિંબ માન્યા છે એટલે મુક્ત જીવોને પ્રાપ્ય તો શુદ્ધ બ્રહ્મ છે, ઈશ્વર નહિ. કારણ કે એક ઉપાધિનો વિનાશ થાય ત્યારે તે ઉપાધિના પ્રતિબિંબનો બીજા પ્રતિબિંબથી અભેદ થાય નહિ, પણ પોતાનું જે બિંબ તેની સાથે અભેદ થઈ શકે. ઈશ્વર પણ પ્રતિબિંબ છે, એટલે જીવરૂપ પ્રતિબિંબની ઉપાધિનો નાશ થતાં પ્રતિબિંબરૂપ જે ઈશ્વર તેની સાથે જીવરૂપ પ્રતિબિંબનો અભેદ સંભવે નહિ, કેવળ બિંબભૂત જે શુદ્ધબ્રહ્મ તેની સાથે જ અભેદ થાય.

૧૮૯ : ષટ્ અનાદિ તથા વિવિધ ચેતન

આ રીતે ઉક્ત પક્ષોમાં જીવ, ઈશ, શુદ્ધબ્રહ્મ એ ત્રણ ભેદે કરીને ત્રિવિધ ચેતનનો અંગીકાર છે, એટલા જ માટે વાર્તિકને વિષે છ પદાર્થને અનાદિ કહ્યા છે. શુદ્ધચેતન, ઈશ્વરચેતન, જીવચેતન, અવિદ્યા, અવિદ્યા અને ચેતનનો સંબંધ, અને એ પાંચેનો પરસ્પર ભેદ. એ છ પદાર્થ ઉત્પત્તિશૂન્ય હોવાથી અનાદિ છે—એમાં ચેતનના ત્રણ જ ભેદ કહ્યા છે.

૧૯૦ : વિદ્યારણ્યસ્વામીએ કરેલા ચેતનના ચાર ભેદ

ચિત્રદીપને વિષે વિદ્યારણ્યસ્વામીએ ચેતનના ચાર ભેદ કહ્યા છે. જેમ ઘટાકાશ, મહાકાશ, જલાકાશ, મેઘાકાશ એવા ભેદથી આકાશના ચાર ભેદ છે. ઘટત્વથી અવિચ્છિન્ન આકાશને ઘટાકાશ કહે છે, નિરવચ્છિન્ન આકાશને મહાકાશ કહે છે, ઘટજલને વિષે આકાશના પ્રતિબિંબને જલાકાશ કહે છે અને મેઘમાં રહેલા જલના સૂક્ષ્મ કણોને વિષે આકાશના પ્રતિબિંબને મેઘાકાશ કહે છે, તેમ ચેતન પણ ફૂટસ્થ, બ્રહ્મ, જીવ, ઈશ્વર એવા ભેદે કરીને ચાર પ્રકારનું છે. સ્થૂલ સૂક્ષ્મ શરીરના અધિષ્ઠાનચેતનને ફૂટસ્થ કહે છે. નિરવચ્છિન્ન ચેતનને બ્રહ્મ કહે છે. શરીરરૂપી ઘટને વિષે બુદ્ધિસ્વરૂપજલમાં ચેતનનું પ્રતિબિંબ તેને જીવ કહે છે. માયારૂપ અંધકારસ્થ જે જલકણ સમાન બુદ્ધિવાસના તેમાં જે પ્રતિબિંબ તેને ઈશ્વર કહે છે. સુષુપ્તિઅવસ્થામાં બુદ્ધિની જે સૂક્ષ્મ અવસ્થા તેને વાસના કહે છે. કેવલ બુદ્ધિવાસનાને વિષે જે પ્રતિબિંબ તેને ઈશ્વર કહીએ તો બુદ્ધિવાસના અનંત હોવાથી, ઈશ્વર પણ અનંત થવા જોઈએ; માટે એ આપત્તિનો પરિહાર કરવા બુદ્ધિવાસનાવિશિષ્ટ અજ્ઞાનને વિષે જે પ્રતિબિંબ તેને ઈશ્વર કહે છે. આ રીતે વિજ્ઞાનમયકોશ જીવ છે. જાગ્રત સ્વપ્ન અવસ્થાને વિષે જે સ્થૂલ અંતઃકરણ તેને વિજ્ઞાન કહે છે. તેમાં જે પ્રતિબિંબ તેને વિજ્ઞાનમય કહે છે. કર્તા, ભોક્તા, સ્થૂલ, દુર્બલ, કાણુ, બધિર ઇત્યાદિ હું છું એ રીતના વિશેષ વિજ્ઞાનવાળો જીવ છે. અને સુષુપ્તિ અવસ્થાને વિષે બુદ્ધિવાસના સહિત અજ્ઞાનરૂપ આનંદમયકોશ તે ઈશ્વર છે. આનંદમયકોશની ઈશ્વરતા માંડુક્યોપનિષદમાં પ્રસિદ્ધ છે. આ પ્રકારે ચિત્રદીપમાં ચેતનના ચાર ભેદ કહેલા છે.

૧૯૧ : બિંબ, પ્રતિબિંબ અને આભાસ

વિદ્યારણ્યસ્વામીના મતમાં પ્રતિબિંબ મિથ્યા છે; પૂર્વોક્ત પક્ષોમાં તો બિંબ અને પ્રતિબિંબનો અભેદ હોવાથી પ્રતિબિંબ સત્ય છે. એકના એક જ પદાર્થને વિષે ઉપાધિના સન્નિધાનથી બિંબત્વ-પ્રતિબિંબત્વ ભ્રમ થાય છે. બિંબનું સ્વરૂપ જ પ્રતિબિંબ છે. વિદ્યારણ્યસ્વામીના મતમાં તો દર્પણાદિકને વિષે બિંબના સન્નિધાનને લીધે અનિર્વચનીય એવા પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ થાય છે. એટલે જીવ-ઈશ્વરનું સ્વરૂપ મિથ્યા છે.

૧૯૨ : આભાસવાદાનુસાર જીવબ્રહ્માભેદવાક્ય

જીવનો બ્રહ્મ સાથે અભેદ પ્રતિપાદન કરનારાં વાક્યોને વિષે બાધસામાનાધિકરણ્ય છે, અભેદસામાનાધિકરણ્ય નથી. પુરુષને વિષે સ્થાણુનો ભ્રમ થઈ, પુરુષનું જ્ઞાન થાય ત્યારે 'આ સ્થાણુ પુરુષ છે' એ પ્રકારે સ્થાણુ અને પુરુષનો અભેદ કહીએ છીએ ત્યાં સ્થાણુના અભાવવાળો પુરુષ છે અથવા સ્થાણુનો અભાવ પુરુષ છે એવો બોધ થાય છે. અધિકરણથી અભાવ પૃથક્ છે તે મતમાં સ્થાણુના અભાવવાળો પુરુષ છે એવો બોધ થાય છે. કલ્પિતનો અભાવ અધિષ્ઠાનરૂપ છે એ મતમાં સ્થાણુનો અભાવ પુરુષ છે એવો બોધ થાય છે. એ જ રીતે अयमात्मा ब्रह्म એ વાક્યમાંના 'अयं' શબ્દનો અર્થ જીવ છે. એ વાક્યનો અર્થ જીવના અભાવવાળું બ્રહ્મ એવો છે; અર્થાત્ જીવનો અભાવ બ્રહ્મ એવો અર્થ છે. અભાવને જ બાધ કહીએ છીએ. ઉક્ત રીતે જ્યાં કલ્પિત પદાર્થનો સત્યઅધિષ્ઠાનથી અભેદ કહેવાય ત્યાં બાધસામાનાધિકરણ્ય જ વિવક્ષિત છે.

૧૯૩ : કૂટસ્થ અને બ્રહ્મના અભેદમાં અભેદસામાનાધિકરણ્ય

જ્યાં કૂટસ્થનો બ્રહ્મથી અભેદ કહેવાય ત્યાં અભેદસામાનાધિકરણ્ય છે. જેમ કે જલાકાશનો મહાકાશથી અભેદ કહેતાં જલાકાશનું મહાકાશ સાથે બાધસામાનાધિકરણ્ય છે અને ઘટાકાશનો મહાકાશથી અભેદ કહેતાં ઘટાકાશનું મહાકાશ સાથે અભેદસામાનાધિકરણ્ય છે. તેમ આ પણ વ્યવસ્થા જાણવી. આ પાછલા સામાનાધિકરણ્યને જ મુખ્ય સામાનાધિકરણ્ય કહે છે. આ પ્રકારે વિદ્યારણ્યસ્વામીએ જીવનું બ્રહ્મ સાથે બાધસામાનાધિકરણ્ય લખ્યું છે.

૧૯૪ : વિવરણકાર

'વિવરણ' નામે ગ્રંથમાં 'અહં બ્રહ્માસ્મિ' એ વાક્યને વિષે 'અહં'–શબ્દવાચ્ય જે જીવ તેનું બ્રહ્મ સાથે મુખ્ય સામાનાધિકરણ્ય લખ્યું છે, અને મહાવાક્યોને વિષે બાધસામાનાધિકરણ્યનું ખંડન બતાવ્યું છે. તેનું સમાધાન વિદ્યારણ્યસ્વામીએ આ પ્રકારે કર્યું છે. બુદ્ધિસ્થ ચિદાભાસ અને કૂટસ્થ તેનો અન્યોન્યાધ્યાસ છે, કેમ કે ચિદાભાસ-

વિશિષ્ટ બુદ્ધિનું અધિષ્ઠાન કૂટસ્થ છે; અહંપ્રતીતિનો વિષય ચિદાભાસવિશિષ્ટ બુદ્ધિ છે, અને સ્વયંપ્રતીતિનો વિષય કૂટસ્થ છે. 'અહં સ્વયં જાનામિ' (હું પોતે મને જાણું છું), 'ત્વં સ્વયં જાનાસિ' (તું પોતે પોતાને જાણે છે), 'સ સ્વયં જાનાતિ' (તે પોતે પોતાને જાણે છે), એ પ્રકારે સર્વ પ્રતીતિમાં 'સ્વયં'-શબ્દનો અર્થ અનુગત છે, અને 'અહં', 'ત્વં' આદિ શબ્દનો અર્થ વ્યભિચારી છે. 'સ્વયં' -શબ્દનો જે અર્થ તે જ કૂટસ્થ, અને તે સર્વત્ર અનુગત હોવાથી, અધિષ્ઠાન છે; અને 'અહં'-'ત્વં'-આદિ શબ્દનો અર્થ ચિદાભાસવિશિષ્ટ બુદ્ધિરૂપ જીવ તે વ્યભિચારી હોવાથી અધ્યસ્ત છે; અર્થાત્ કૂટસ્થને વિષે જીવનો સ્વરૂપાધ્યાસ છે, અને જીવને વિષે કૂટસ્થનો સંબંધાધ્યાસ છે. આમ કૂટસ્થ અને જીવનો અન્યોન્યાધ્યાસ હોવાથી, તેમનો પરસ્પર વિવેક થતો નથી, એટલે બ્રહ્મ સાથે કૂટસ્થનું જે મુખ્ય સામાનાધિકરણ્ય તેનો જીવને વિષે વ્યવહાર થઈ જાય છે. તેમ જીવને વિષે કૂટસ્થ ધર્મના આરોપ વિના, મિથ્યા એવા જીવનું સત્ય બ્રહ્મ સાથે મુખ્ય સામાનાધિકરણ્ય સંભવે પણ નહિ. એટલે સ્વ (જીવનો) આશ્રય જે અંતઃકરણ તેનું અધિષ્ઠાન જે કૂટસ્થ તેના ધર્મની વિવક્ષાએ કરીને જીવનું બ્રહ્મ સાથે મુખ્ય સામાનાધિકરણ્ય કહ્યું છે. આ પ્રકારે ચિત્રદીપને વિષે વિદ્યારણ્યસ્વામીએ વિવરણકારના વચનથી અવિરોધ કરી બતાવ્યો છે.

૧૯૫: એ સમાધાનનું તાત્પર્ય

પરંતુ વિવરણગ્રંથને પૂર્વોત્તર વિચારતાં આ પ્રકાર સંભવતો નથી; કારણ કે વિવરણમાં તો બિંબના સ્વરૂપને જ પ્રતિબિંબ માન્યું છે, એટલે તેના મતમાં પ્રતિબિંબરૂપ જીવત્વ તો મિથ્યા છે, પ્રતિબિંબરૂપ જીવનું સ્વરૂપ મિથ્યા નથી, તેનું સ્વરૂપ સત્ય છે; એટલે જીવનું બ્રહ્મ સાથે મુખ્ય સામાનાધિકરણ્ય સંભવે છે. વિદ્યારણ્યસ્વામીએ વિવરણગ્રંથનો જે ઉક્ત અભિપ્રાય કહ્યો તે તો પ્રૌઢિવાદથી કહ્યો છે. પ્રતિબિંબનું મિથ્યા માન્યા છતાં પણ જીવને વિષે કૂટસ્થત્વની વિવક્ષાથી, મહાવાક્યોમાં, વિવરણોક્ત મુખ્ય સામાનાધિકરણ્ય સંભવે છે; એટલે 'મુખ્ય સામાનાધિકરણ્યની અનુપપત્તિ છે માટે પ્રતિબિંબનું સત્યત્વ અંગીકાર કરવા યોગ્ય નથી' એવા પ્રૌઢિવાદને લઈ, વિદ્યારણ્યસ્વામીએ વિવરણનો અભિપ્રાય ઉક્ત રીતે લખ્યો છે, પણ વિવરણનો

એવો અભિપ્રાય છે નહિ. પ્રૌઢિ એટલે ઉત્કર્ષે કરીને જે વાદ કરવો તેને પ્રૌઢિવાદ કહે છે; પ્રતિબિંબને મિથ્યાત્વ માનતાં પણ મહાવાક્યોમાં મુખ્ય સમાનાધિકરણ્ય પણ કહી શકાય એમ પોતાનો ઉત્કર્ષ જણાવવાને એ અભિપ્રાય કહેલો છે.

૧૯૬ : વિદ્યારણ્ય ચેતનના ચાર ભેદ

આ પ્રકારે અંતઃકરણને વિષે જે આભાસ તે જીવ છે; તે વિજ્ઞાનમય કોશરૂપ છે. બુદ્ધિવાસનાવિશિષ્ટ અજ્ઞાનને વિષે આભાસ તે ઈશ્વર છે; તે આનંદમય કોશરૂપ છે. ઉભયનું સ્વરૂપ મિથ્યા છે. કૂટસ્થ અને જીવનો અન્યોન્યાધ્યાસ છે, તેમ બ્રહ્મચેતન અને ઈશ્વરનો અન્યોન્યાધ્યાસ છે, એટલે જીવને વિષે કૂટસ્થધર્મોનો આરોપ કરીને કોઈ કોઈ સ્થળે જીવની પારમાર્થિક બ્રહ્મતા કહી છે; તેમ જ ઈશ્વરને વિષે આધ્યાત્મિક બ્રહ્મત્વની વિવક્ષાથી ઈશ્વરના વેદાંતવેદ્યત્વાદિક ધર્મ કહેવાયા છે. આમ હોવાથી ચેતનના ચાર ભેદ છે એવી પ્રક્રિયા ચિત્રદીપમાં બતાવી છે; પરંતુ–

૧૯૭ : બુદ્ધિવાસનામાં પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર એનું ખંડન

બુદ્ધિવાસનાને વિષે પ્રતિબિંબને ઈશ્વરતા સંભવતી નથી; તેમ જ આનંદમય કોશને ઈશ્વરતા કહેવી તે પણ સંભવતું નથી. બુદ્ધિવાસનાવિશિષ્ટ અજ્ઞાનને વિષે પ્રતિબિંબને ઈશ્વર કહે તેને પૂછવું જોઈએ કે ઈશ્વરભાવની ઉપાધિ કેવલ અજ્ઞાન છે કે વાસના સહિત અજ્ઞાન છે, અથવા કેવલ વાસના છે? જો પ્રથમ પક્ષ સ્વીકારે તો બુદ્ધિવાસનાવિશિષ્ટ અજ્ઞાનને વિષે પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર એમ કહેવા સાથે વિરોધ આવશે. દ્વિતીય પક્ષ સ્વીકારે તો કેવલ અજ્ઞાનને જ ઈશ્વરભાવની ઉપાધિ માનવી જોઈએ, બુદ્ધિવાસનાવિશિષ્ટ અજ્ઞાનને ઈશ્વરની ઉપાધિ માનવું એ નિષ્ફળ છે. વિદ્યારણ્યસ્વામીનો કોઈ ભક્ત એમ કહે કે કેવલ અજ્ઞાનને ઈશ્વરની ઉપાધિ માનતાં ઈશ્વરને વિષે સર્વજ્ઞતા સિદ્ધ થશે નહિ, માટે સર્વજ્ઞતા પ્રાપ્ત કરવાને અર્થે બુદ્ધિવાસનાને અજ્ઞાનનું વિશેષણ માની છે. આ કથન પણ અસંગત છે, કેમ કે અજ્ઞાનસ્થ સત્ત્વાંશની સર્વગોચર વૃત્તિથી જ સર્વજ્ઞતાનો લાભ થાય છે, ત્યાં બુદ્ધિવાસનાને અજ્ઞાનની વિશેષણતા માનવી નિષ્ફળ છે. અને

વળી અજ્ઞાનસ્થ સત્ત્વાંશની વૃત્તિથી જ સર્વજ્ઞતા સંભવે, બુદ્ધિવાસનાથી સર્વજ્ઞતા સિદ્ધ થાય નહિ; કારણ કે એક એક બુદ્ધિવાસનાને નિખિલપદાર્થગોચરતા સંભવે નહિ; સર્વજ્ઞતાના લાભના અર્થે તો સકલ વાસનાને અજ્ઞાનની વિશેષણતા માનવી જોઈએ, પણ પ્રલયકાલ વિના કોઈ અન્ય એક કાલે સર્વ વાસનાનો સદ્ભાવ થઈ શકે નહિ; એટલે સર્વજ્ઞતાની સિદ્ધિ વાસનાથી થતી નથી. આ પ્રકારે બુદ્ધિવાસના સહિત અજ્ઞાન ઈશ્વરની ઉપાધિ છે એ દ્વિતીય પક્ષ પણ સંભવતો નથી. જો કેવળ વાસનાને ઈશ્વરની ઉપાધિ કહો તો એ તૃતીય પક્ષમાં પણ પૂછવાનું કે, એક એક વાસનાને વિષે પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર છે, અથવા સકલ વાસનાને વિષે એક પ્રતિબિંબ ઈશ્વર છે? જો પ્રથમ પક્ષ સ્વીકારો તો જીવ જીવની વાસના અનંત હોવાથી, તે તે વાસનાને વિષે પ્રતિબિંબ જે ઈશ્વર તે પણ અનંત થઈ જશે; અને એક એક વાસનાની અલ્પગોચરતા હોવાથી તે તે વાસનામાં પ્રતિબિંબરૂપ અનંત ઈશ્વર પણ અલ્પજ્ઞ જ થશે. ત્યારે સર્વ વાસનાને વિષે એક પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર એમ માનો તો સર્વવાસના પ્રલયકાળ વિના કોઈ એક કાળે સાથે સંભવતી નથી; તેમ અનેક ઉપાધિને વિષે અનેક પ્રતિબિંબ જ થાય, એટલે સર્વ વાસનામાં એક પ્રતિબિંબ એ વાત પણ સંભવતી નથી. આ પ્રકારે વિચારતાં કેવળ અજ્ઞાન જ ઈશ્વરની ઉપાધિ છે. વિદ્યારણ્ય સ્વામીએ ચિત્રદીપમાં વાસનાને અનુસરવાની પ્રવૃત્તિ નિષ્ફળ કરેલી છે.

૧૯૮: આનંદમયકોશની ઈશ્વરતાનું ખંડન સર્વજ્ઞતા

આનંદમય કોશની ઈશ્વરતા પણ અસંગત છે; કારણ કે જાગ્રત સ્વપ્નને વિષે સ્થૂલાવસ્થાવિશિષ્ટ પ્રતિબિંબ સહિત અંતઃકરણને વિજ્ઞાનમય કહે છે; વિજ્ઞાનમય જીવ જ સુષુપ્તિકાળને વિષે સૂક્ષ્મરૂપે વિલીન થયો હોઈ આનંદમય કહેવાય છે. એ આનંદમયને ઈશ્વર કહીએ તો, જાગ્રત સ્વપ્નને વિષે, અંતઃકરણની વિલીન અવસ્થારૂપ જે આનંદમય તેનો અભાવ હોવાથી ઈશ્વરનો પણ અભાવ થવો જોઈશે; અનંત પુરુષોની સુષુપ્તિના સમયમાં અનંત ઈશ્વર થવા જોઈશે. સર્વ ગ્રંથકારોએ પાંચ કોશ જીવના કહ્યા છે, તેમ પંચકોશવિવેકને પ્રસંગે વિદ્યારણ્યસ્વામીએ પોતે પણ જીવના પંચકોશ કહ્યા છે, ત્યારે આનંદમયને ઈશ્વરતા માનવાથી તો આ સર્વ વચનો અસંગત થઈ જશે; એટલે આનંદમયને ઈશ્વરતા સંભવતી નથી.

૧૯૯: માંડુકયોક્ત આનંદમયની સર્વજ્ઞતા

માંડુકયોપનિષદમાં આનંદમયને સર્વજ્ઞતા, સર્વેશ્વરતા કહ્યાં છે તેટલાથી પણ આનંદમયની ઈશ્વરતા સિદ્ધ થતી નથી, કારણ કે માંડુક્યને વિષે અર્થ આ પ્રકારનો છે. વિશ્વ, તેજસ, પ્રાજ્ઞ એવા ભેદે કરી જીવના ત્રણ સ્વરૂપ છે; તેમ વિરાટ હિરણ્યગર્ભ, અવ્યાકૃત ભેદે કરીને ઈશ્વરના પણ ત્રણ ભેદ છે. હિરણ્યગર્ભની જીવતા સર્વ ઉપનિષદોમાં પ્રસિદ્ધ છે, તથા હિરણ્યગર્ભરૂપની પ્રાપ્તિનો હેતુ ઉપાસના પણ ઉપનિષદોમા પ્રસિદ્ધ છે અને ઉપનિષદે કહેલી ઉપાસના કરનાર જીવ જ કલ્પાંતરને વિષે હિરણ્યગર્ભ પદવીને પ્રાપ્ત કરે છે. વળી એ જ રીને વિરાટ ભાવની પ્રાપ્તિની ઉપાસનાથી કલ્પાંતરને વિષે જીવને જ વિરાટરૂપની પ્રાપ્તિ થાય છે, હિરણ્યગર્ભના ઐશ્વર્યથી વિરાટનું ઐશ્વર્ય ન્યૂન છે, ઈશ્વરનુ ઐશ્વર્ય સર્વથી ઉત્કૃષ્ટ છે, એટલે ઈશ્વરને વિષે અપકૃષ્ટ ઐશ્વર્ય સંભવતું નથી; તેમ જ હિરણ્યગર્ભનો પુત્ર વિરાટ થાય છે તેને ક્ષુધાપિપાસાની બાધા થાય છે, એ આદિ વાર્તા પુરાણમાં પ્રસિદ્ધ છે; જેથી સિદ્ધ થાય છે કે, હિરણ્યગર્ભ તથા વિરાટને ઈશ્વરતા કહેવી સંભવતી નથી; પરંતુ સત્ય લોકવાસી અને સૂક્ષ્મ સમષ્ટિનો અભિમાની સુખભોક્તા હિરણ્યગર્ભજીવ છે, સ્થૂળસમષ્ટિનો અભિમાની વિરાટ જીવ છે. સૂક્ષ્મ પ્રપંચનો પ્રેરક અંતર્યામી એવો પણ હિરણ્યગર્ભ શબ્દનો અર્થ છે, તેમ સ્થૂળ પ્રપંચનો પ્રેરક અંતર્યામી એવો વિરાટ શબ્દનો અર્થ છે. ચેતનપ્રતિબિંબગર્ભ અજ્ઞાનરૂપી અવ્યાકૃત તે જ જ્યારે સૂક્ષ્મસૃષ્ટિકાલને વિષે તે સૃષ્ટિનો પ્રેરક થાય છે ત્યારે હિરણ્યગર્ભસંજ્ઞા પામે છે, સ્થૂળસૃષ્ટિકાળને વિષે છે સૃષ્ટિનો પ્રેરક થાય છે ત્યારે વિરાટ સંજ્ઞા પામે છે. આ પ્રકારે જીવ તથા ઈશ્વરને વિષે હિરણ્યગર્ભ તથા વિરાટ શબ્દની પ્રવૃત્તિ થાય છે. સ્થૂળ સૂક્ષ્મના અભિમાની જીવને વિષે તો હિરણ્યગર્ભ તથા વિરાટ શબ્દની શક્તિવૃત્તિ છે, અને દ્વિવિધ પ્રપંચના પ્રેરક ઈશ્વરને વિષે તે શબ્દની ગૌણીવૃત્તિ છે. જેમ જીવરૂપ હિરણ્યગર્ભ તથા વિરાટનો સૂક્ષ્મ સ્થૂળ પ્રપંચની સાથે સ્વીયતા સંબંધ છે તેમ ઈશ્વરનો પણ સૂક્ષ્મ સ્થૂળ પ્રપંચ સાથે પ્રેર્યતાસંબંધ છે. એટલે સૂક્ષ્મસૃષ્ટિસંબંધિત્વરૂપ હિરણ્યગર્ભવૃત્તિ ગુણના યોગથી ઈશ્વરને વિષે હિરણ્યગર્ભશબ્દની ગૌણીવૃત્તિ છે, તેમ જ સ્થૂળસૃષ્ટિસંબંધિત્વરૂપ વિરાટવૃત્તિગુણના યોગથી ઈશ્વરને વિષે વિરાટ શબ્દની ગૌણીવૃત્તિ છે.

આ રીતે હિરણ્યગર્ભ તથા વિરાટશબ્દના જીવ તથા ઈશ્વર ઉભય અર્થ છે, જે પ્રસંગે જે અર્થ સંભવે તેનું તે પ્રસંગે ગ્રહણ કરાય છે. ગુરુસંપ્રદાય વિના જે કોઈ વેદાંતગ્રંથોનું અવલોકન કરે છે તેને પૂર્વોક્ત વ્યવસ્થાનું જ્ઞાન થતું નથી, એટલે હિરણ્યગર્ભ તથા વિરાટ એ શબ્દોથી ક્યાંક જીવનો ક્યાંક ઈશ્વરનો સંભવ દેખી મોહને પામે છે. માંડુક્યોપનિષદમાં ત્રિવિધ જીવનું ત્રિવિધ ઈશ્વરથી અભેદ ચિંતન લખ્યું છે; જે મંદબુદ્ધિવાળા પુરુષને મહાવાક્યવિચારથી તત્ત્વસાક્ષાત્કાર થાય નહિ, તેને પ્રણવચિંતન માંડુક્યમાં કહ્યું છે, અને તેનો પ્રકાર વિચારસાગરના પાંચમા તરંગમાં સ્પષ્ટ કર્યો છે. ત્યાં વિશ્વ વિરાટ તથા તૈજસ હિરણ્યગર્ભ તેમ પ્રાજ્ઞ ઈશ્વર એમનું અભેદચિંતન લખ્યું છે, અર્થાત્ ઈશ્વરના જે સર્વજ્ઞતાદિક ધર્મ તે પ્રાજ્ઞરૂપ આનંદમયને વિષે અભેદચિંતનને અર્થે કહેલા છે, આનંદમયની ઈશ્વરતા કહેવા માટે કહ્યા નથી. વિશ્વવિરાટના અભેદચિંતનને અર્થે વૈશ્વાનરનાં ઓગણીશ મુખ (માંડુક્યમાં) કહ્યાં છે, અને ચતુર્દશ ત્રિપુટી તથા પંચપ્રાણ એ ઓગણીશ વિશ્વનાં ભોગસાધન હોવાથી વિશ્વનાં મુખ બતાવ્યાં છે, ત્યાં વૈશ્વાનર તો ઈશ્વર છે, તેને ભોગ છે નહિ, એટલે વિશ્વવિરાટના અભેદચિંતનને અર્થે જ વિશ્વના ભોગસાધન પદાર્થોને વૈશ્વાનરની ભોગસાધનતા કહેલી છે. વિરાટ તે જ વૈશ્વાનર જાણવો, માંડુક્યના વચનનું તાત્પર્ય અભેદચિંતનને વિષે છે. અને ચિંતન વસ્તુના સ્વરૂપાનુસાર થાય છે, એ અર્થ સર્વ પ્રકારે વિચારસાગરમાં સ્પષ્ટ કર્યો છે એટલે આવી વ્યવસ્થા હોવાથી, માંડુક્યવચને કરીને પણ આનંદમયની ઈશ્વરતા સિદ્ધ થતી નથી.

૨૦૦ : વિદ્યારણ્યસ્વામીનું આનંદમયની ઈશ્વરતામાં તાત્પર્ય નથી

વિદ્યારણ્યસ્વામીએ પણ 'બ્રહ્માનંદ'નાં પ્રકરણોમાં આનંદમય કોષ 'જીવની અવસ્થાવિશેષ છે' એમ લખ્યું છે. ત્યાં પ્રસંગ એવો છે કે, જાગ્રત સ્વપ્નને વિષે ભોગ આપવાવાળા કર્મસમુદાયનો નાશ થતાં, નિદ્રારૂપે વિલીન અંતઃકરણનો ભોગ દેવાવાળાં કર્મના વશથી ઘનીભાવ થાય છે, તેને જ વિજ્ઞાનમય કહે છે. એ જ વિજ્ઞાનમય સુષુપ્તિને વિષે વિલીન અવસ્થાવાળા અંતઃકરણરૂપ ઉપાધિના સંબંધથી આનંદમય કહેવાય છે. આમ વિજ્ઞાનમયની અવસ્થાવિશેષને જ આનંદમય કહી છે; અર્થાત્ વિદ્યારણ્યસ્વામીને પણ આનંદમય ઈ

વિશે જીવત્વ જ ઇષ્ટ છે. જોકે વિલક્ષણ લેખરચના ઉપરથી તથા પરંપરાવચનના આધારથી એમ કહેવાય છે કે, પાંચ વિવેક અને પાંચ દીપ વિદ્યારણ્યકૃત છે, અને જે પાંચ આનંદ તે ભારતીતીર્થકૃત છે, તોપણ એકના એક જ ગ્રંથમાં પૂર્વ અને ઉત્તરનો વિરોધ સંભવતો નથી. આમ હોવાથી 'પંચદશી' એ ગ્રંથમાં આનંદમયની ઈશ્વરતા વિવક્ષિત નથી. ચિત્રદીપમાં તેની ઈશ્વરતા કહી છે તે તો માંડુક્ય-વચનની પેઠે, ચિંતનીય એવા જે ઈશ્વર તેમના અભેદના તાત્પર્યથી કહેલી છે. આનંદમયની ઈશ્વરતા કહેવાનું વિદ્યારણ્યસ્વામીનું તાત્પર્ય નથી. આ પ્રકારે વિદ્યારણ્યસ્વામીએ ચેતનના ચાર ભેદ ચિત્રદીપમાં કહ્યા છે.

૨૦૧ : ચેતનના ત્રણ ભેદનો સર્વને સ્વીકાર છે

'દૃગ્દૃશ્યવિવેક' નામના ગ્રંથમાં વિદ્યારણ્યસ્વામીએ કૂટસ્થનો જીવ-ને વિષે અંતર્ભાવ લખ્યો છે, તથાપિ પારમાર્થિક, વ્યાવહારિક, પ્રાતિભાસિક એવા ભેદથી જીવ ત્રણ પ્રકારનો છે. સ્થૂળ, સૂક્ષ્મ એવા ઉભય ભેદથી અનવચ્છિન્ન જે કૂટસ્થચેતન તે પારમાર્થિક જીવ છે, તેનો બ્રહ્મ-થી મુખ્ય અભેદ છે. માયાથી આવૃત્ત કૂટસ્થને વિષે કલ્પિત જે અંતઃકરણ તેને વિષે ચિદાભાસ છે, તે ઉભય દેહનો અભિમાની વ્યાવ-હારિક જીવ છે. બ્રહ્મજ્ઞાન પૂર્વે તેનો બાધ થઈ શકતો નથી એટલે વ્યવહાર કહેતાં નિદ્રારૂપ માયા તેનાથી આવૃત્ત વ્યાવહારિક જીવરૂપ અધિષ્ઠાનને વિષે કલ્પાયેલો પ્રાતિભાસિક જીવ છે. સ્વપ્ન અવસ્થાને વિષે પ્રાતિભાસિક પ્રપંચનો અહંમય એવો અભિમાની પ્રાતિભાસિક જીવ છે. બ્રહ્મજ્ઞાન વિના જ જાગ્રત પ્રપંચના બોધથી જ્યારે પ્રાતિ-ભાસિક પ્રપંચ નિવૃત્ત થાય છે ત્યારે વ્યાવહારિક જીવના બોધથી પ્રાતિભાસિક જીવ પણ નિવૃત્ત થાય છે. આ પ્રકારે કૂટસ્થનો જીવને વિષે અંતર્ભાવ છે, માટે જીવ, ઈશ્વર, શુદ્ધ ચૈતન્ય એ ત્રણ ભેદથી કરીને ચેતન ત્રણ પ્રકારનું છે. આ પક્ષ જ સર્વને સંમત છે અને વાર્તિકના વચનને અનુકૂળ છે.

૨૦૨ : મોક્ષદશામાં જીવનો શુદ્ધ બ્રહ્મ સાથે અથવા ઈશ્વર સાથે અભેદ

પૂર્વોક્ત સર્વે પક્ષોને વિષે જીવની પેઠે ઈશ્વર પણ પ્રતિબિંબ છે, એટલે એમના મતમાં મોક્ષદશાને વિષે જીવનો ઈશ્વરથી અભેદ

થાય નહિ; કેમ કે ઉપાધિનુ અપસરણુ થતા એક પ્રતિબિંબનો અન્ય પ્રતિબિંબ સાથે અભેદ થનો નથી, મૂળ બિંબ સાથે જ અભેદ થાય છે. એમ પ્રતિબિંબરૂપ જીવનો મોક્ષદશામા, શુદ્ધ ચેતન સાથે જ અભેદ થાય છે વિવરણુકારના મતમા બિંબચેતન ઈશ્વર છે, એટલે તેના મતમા જીવનો ઈશ્વર સાથે અભેદ છે.

૨૦૩ : વેદાંતસિદ્ધાંતમા પ્રક્રિયાભેદ

વિવરણુકારના મતમા જીવની અને ઈશ્વરની ઉપાધિ એકનુ એક અજ્ઞાન જ છે. અજ્ઞાનને વિષે પ્રતિબિંબ જીવ છે, બિંબ ઈશ્વર છે જ્યા દર્પણુને વિષે મુખનું પ્રતિબિંબ પડે છે ત્યા દર્પણુને વિષે મુખની છાયા નથી, તેમ દર્પણુને વિષે અનિર્વચનીય પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ પણુ નથી, તેમ વ્યાવહારિક પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ પણુ નથી, માત્ર દર્પણુગોચર જે ચાક્ષુવૃત્તિ તે દર્પણુથી પ્રતિહત થઈ ને ગ્રીવાસ્થ મુખને જ વિષય કરે છે અને ગ્રીવાસ્થ મુખને વિષે જ બિંબ અને પ્રતિબિંબ ઉભય ભાવ થાય છે. ગ્રીવાસ્થ મુખ સત્ય છે, એટલે બિંબ પ્રતિબિંબનુ સ્વરૂપ પણુ ગ્રીવાસ્થ મુખરૂપ હોવાથી, સત્ય છે કેવળ બિંબત્વ અને પ્રતિબિંબત્વ એવા જે ગ્રીવાસ્થ મુખને વિષે ધર્મ, તે મિથ્યા છે અનિર્વચનીય મિથ્યા એવા બિંબત્વ પ્રતિબિંબત્વ ધર્મનુ અધિષ્ઠાન મુખ છે આ રીતે બિંબની પેઠે પ્રતિબિંબનુ સ્વરૂપ પણુ સત્ય હોવાથી, દર્પણુને સ્થાને જે અજ્ઞાન તેના સન્નિધાને કરીને, શુદ્ધ ચેતનને વિષે બિંબસ્થાનીય ઈશ્વર તેમ પ્રતિબિંબસ્થાનીય જીવ તેનું સ્વરૂપ સત્ય છે એમ હોવાથી મહાવાક્યોમા મુખ્ય સામાનાધિકરણ્ય સભવે છે, પરતુ બિંબત્વરૂપ ઈશ્વરત્વ અને પ્રતિબિંબત્વરૂપ જીવત્વ એ ઉભય ધર્મ મિથ્યા છે, તેમનુ અધિષ્ઠાન શુદ્ધચેતન છે યદ્યપિ ઉક્ત રીતિએ જીવઈશ્વરની ઉપાધિ એક અજ્ઞાન છે, તેથી ઉભયને અજ્ઞતા કે સર્વજ્ઞતા સમાન રીતે થવી જોઈએ, તથાપિ દર્પણુાદિક ઉપાધિના લઘુત્વાદિક ધર્મનો આરોપ પ્રતિબિંબમા જ થાય છે, બિંબમા થતો નથી, એટલે આવરણુસ્વભાવ અજ્ઞાનકૃત અલ્પજ્ઞતા જીવમા છે, બિંબરૂપ ઈશ્વરમા તો સ્વરૂપપ્રકાશે કરીને સર્વજ્ઞતા છે બિંબ-પ્રતિબિંબનો ઉક્ત રીતે અભેદ છે, એટલે બિંબ-પ્રતિબિંબના ધર્મનો ભેદ કહેવો સંભવતો નથી, બિંબ-પ્રતિબિંબનો ભેદ હોય તો જ ધર્મનો ભેદ સભવે, તથાપિ દર્પણુસ્થત્વરૂપ બિંબ-પ્રતિબિંબત્વનો જે ભ્રમ તે ગ્રીવાસ્થ

મુખને વિષે જ થાય છે, અને ભ્રમથી સિદ્ધ જે પ્રતિબિંબત્વ તેની અપેક્ષાએ બિંબત્વનો વ્યવહાર થાય છે, એટલે એક મુખને વિષે બિંબત્વ-પ્રતિબિંબત્વ ઉભય આરોપિત છે; એ જ પ્રકારે એકના એક મુખને વિષે બિંબત્વ-પ્રતિબિંબત્વરૂપે કરીને ધર્મીના ભેદનો ભ્રમ થાય છે. ભ્રાંતિથી પ્રતીત જે બિંબપ્રતિબિંબભેદ તેનાથી ઉક્ત વ્યવસ્થા સંભવે છે.

આ રીતે વિવરણકારના મતમાં અજ્ઞાનને વિષે પ્રતિબિંબ તે જીવ છે, અને બિંબચેતન ઈશ્વર છે. અજ્ઞાન અનિર્વચનીય છે, એટલે અજ્ઞાનના સદ્ભાવને કાળે પણ અજ્ઞાનનો પરમાર્થે અભાવ છે, એટલે બિંબ-પ્રતિબિંબરૂપ ચેતન તે જ પરમાર્થથી શુદ્ધ ચેતન છે, અને ઈશ્વરભાવની પ્રાપ્તિ તે પણ શુદ્ધ ચેતનની જ પ્રાપ્તિ છે.

૨૦૪ : અવચ્છેદવાદ

કોઈ આચાર્ય એમ કહે છે કે, અંતઃકરણાવચ્છિન્ન ચેતન જીવ છે, અંતઃકરણાનવચ્છિન્ન ચેતન ઈશ્વર છે; પણ નીરૂપ એવા ચેતનનું પ્રતિબિંબ તો સંભવે નહિ. યદ્યપિ કૂપતડાગાદિક જળને વિષે ભાસતા આકાશમાં, નીલતા, વિશાલતાનો તેને વિષે વાસ્તવિક અભાવ છતાં પણ, 'નીલતાભ્રમ,' 'વિશાલતાભ્રમ' એવી પ્રતીતિ થાય છે, એટલે રૂપરહિત આકાશનું પણ વિશાલતાવિશિષ્ટ તેમ આરોપિત નીલતા-વિશિષ્ટ પ્રતિબિંબ માનવું પડે છે, અને નીરૂપનું પણ પ્રતિબિંબ થાય છે, તથાપિ આકાશને વિષે નીલરૂપ તે પણ ભ્રાંતિસિદ્ધ છે. ચેતનને વિષે તો આરોપિત રૂપનો પણ અભાવ હોવાથી, તેનું પ્રતિબિંબ સંભવતું જ નથી. જે પદાર્થને આરોપિત કે અનારોપિત રૂપ હોય, તેનું પ્રતિબિંબ થાય, સર્વથા રૂપરહિતનું પ્રતિબિંબ થાય નહિ અને નીરૂપને વિષે તો સર્વથા પ્રતિબિંબ સંભવે નહિ; કેમ કે દર્પણાદિક જે સ્વરૂપવાળાં છે તેમને વિષે જ પ્રતિબિંબ દેખાય છે એટલે નીરૂપ અંતઃકરણ કે નીરૂપ અવિદ્યા તેને વિષે નીરૂપ ચેતનનું પ્રતિબિંબ થઈ શકે નહિ. વળી રૂપરહિત શબ્દનું નીરૂપ આકાશને વિષે પ્રતિધ્વનિરૂપ પ્રતિબિંબ કહેવાય છે તે પણ અસંગત છે; કેમ કે ઉક્ત રીતે આકાશ રૂપરહિત નથી, તેમ જ આકાશમાં જે શબ્દનો પ્રતિધ્વનિ થાય છે તે શબ્દનું પ્રતિબિંબ નથી; કેમ કે જો પ્રતિધ્વનિને શબ્દનું પ્રતિબિંબ માનીએ તો આકાશવૃત્તિ શબ્દનો અભાવ થઈ જાય. ભેરીદંડાદિકના

સંયેાગથી પાર્થિવ શબ્દ થાય છે, પાર્થિવ શબ્દથી, તેની સન્મુખ હેાય તેવા પ્રદેશમાં પાષાણાદિથી અવચ્છિન્ન આકાશને વિષે પ્રતિધ્વનિરૂપ શબ્દ થાય છે; એ પ્રતિધ્વનિ શબ્દનું નિમિત્તકારણ પાર્થિવ શબ્દ છે, એટલે પાર્થિવ ધ્વનિના સમાન પ્રતિધ્વનિ થાય છે. પ્રતિધ્વનિને શબ્દનું પ્રતિબિંબ કહીએ તેા, પ્રતિબિંબને તેા અનિર્વચનીય કહ્યું છે, અને વિવરણકારના મતાનુસાર પ્રતિબિંબ તેા બિંબસ્વરૂપ જ છે, એટલે એ ઉભય મતમાં આકાશનેા ગુણ શબ્દ છે એ વાત બંધ બેસશે નહિ; કેમ કે વ્યાવહારિક આકાશનેા ગુણ પ્રાતિભાસિક સંભવનેા નથી, એટલે પ્રતિબિંબને જે અનિર્વચનીય માને છે તેમના વાદમાં, પ્રતિધ્વનિને પાર્થિવ શબ્દનું પ્રતિબિંબ માન્યુ, એટલે શબ્દને આકાશનેા ગુણ કહેવેા સંભવશે નહિ; અને બિંબ–પ્રતિબિંબનેા અભેદ માનનારના મતમાં પ્રતિબિંબરૂપ પ્રતિધ્વનિનેા પેાતાના બિંબથી અભેદ હેાવાને લીધે પ્રતિધ્વનિ પૃથ્વીનેા ગુણ થશે. આમ હેાવાથી, પ્રતિધ્વનિને પ્રતિબિંબ માનીએ તેા કેાઈ પ્રકારે પણ પ્રતિધ્વનિરૂપ શબ્દ આકાશનેા ગુણ છે એમ સિદ્ધ થઈ શકનાર નથી; અને પૃથ્વી, જલ, અગ્નિ, વાયુ તેમના શબ્દ તેા પ્રતિધ્વનિથી ભિન્ન છે. આકાશમાં પ્રતિધ્વનિ કરતાં અન્ય પ્રકારનેા શબ્દ નથી, એટલે આકાશ શબ્દરહિત થશે, જે મત અશાસ્ત્રીય છે. ભૂતવિવેકને વિષે વિદ્યારણ્યસ્વામીએ કહ્યું છે, કટકટા શબ્દ પૃથ્વીનેા છે, બુલબુલ શબ્દ જળનેા છે, ભુક્ભુક્ શબ્દ અગ્નિનેા છે, શીસી શબ્દ વાયુનેા છે, પ્રતિધ્વનિરૂપ શબ્દ આકાશનેા જ છે. એ જ રીતે અન્ય ગ્રંથકારેાએ પણ આકાશનેા ગુણ જ પ્રતિધ્વનિ કહ્યો છે, એટલે કેાઈ રીતે શબ્દનું પ્રતિબિંબ પ્રતિધ્વનિ થતું નથી. આકાશનેા સ્વતંત્ર શબ્દ જ પ્રતિધ્વનિ છે, તેનું ઉપાદાનકારણ આકાશ છે અને ભેરી આદિને વિષે જે પાર્થિવ શબ્દ થાય છે તે એ પ્રતિધ્વનિનું નિમિત્તકારણ છે. આમ હેાવાથી રૂપરહિતનું પ્રતિબિંબ સંભવે નહિ.

જો પ્રતિબિંબવાદી એમ કહે કે, કૂપાદિકમાં ભાસતા આકાશને વિષે 'વિશાળ આકાશ' એવી પ્રતીતિ થાય છે, અને કૂપદેશના આકાશમાં વિશાળતા છે નહિ, એટલે બાહ્ય દેશસ્થ જે રૂપરહિત વિશાળ આકાશ તેનું કૂપજળમાં પ્રતિબિંબ પડે છે, તેમ રૂપરહિત ચેતનનું પ્રતિબિંબ સંભવે છે;—તેાપણ કહેવાનું કે રૂપવાળા ઉપાધિમાં જ પ્રતિબિંબ સંભવે છે, રૂપરહિત ઉપાધિમાં પ્રતિબિંબ સંભવતું નથી. આકાશના પ્રતિબિંબનેા ઉપાધિ કૂપજળ છે, તેને રૂપ છે, પણ અવિદ્યા

અંતઃકરણ આદિક તો રૂપરહિત છે, તેને વિષે ચેતનનું પ્રતિબિંબ સંભવતું નથી; એટલે અંતઃકરણાવચ્છિન્ન ચેતન જીવ છે, અને અંતઃકરણાનવચ્છિન્ન ચેતન ઈશ્વર છે; અથવા અવિદ્યાવચ્છિન્ન ચેતન જીવ છે, માયાવચ્છિન્ન ચેતન ઈશ્વર છે.

૨૦૫ : એ પક્ષનું ખંડન

અંતઃકરણાવચ્છિન્નને જીવ માનીએ અને અનવચ્છિન્નને ઈશ્વર માનીએ તો બ્રહ્માંડથી બાહ્ય દેશને વિષે રહેલા ચેતનને ઈશ્વરતા પ્રાપ્ત થશે; કેમ કે બ્રહ્માંડ તો અનેક જીવોનાં અનેક અંતઃકરણથી વ્યાપ્ત છે એટલે અંતઃકરણાનવચ્છિન્ન ચેતનનો બ્રહ્માંડમાં સંભવ નથી. ત્યારે જો બ્રહ્માંડથી બાહ્ય એવા દેશને વિષે ઈશ્વરનો સદ્‌ભાવ માનીએ તો અંતર્યામી પ્રતિપાદન કરનારાં વચનો સાથે વિરોધ આવશે. यो विज्ञाने तिष्ठन् विज्ञानमन्तरो यमयति (વિજ્ઞાનને વિષે સ્થિત થઈ વિજ્ઞાનનો અંતર્યામી છે) એ વચનમાં વિજ્ઞાનપદ બોધિત જીવના દેશને વિષે ઈશ્વરનો સદ્‌ભાવ કહ્યો છે, એટલે અંતઃકરણાનવચ્છિન્ન તે ઈશ્વર એમ નહિ, પણ માયાવચ્છિન્ન ચેતન તે ઈશ્વર એ જ ઠીક છે. અંતઃકરણાનવચ્છિન્નની ઈશ્વરતા માનતાં તો અંતઃકરણ સાથે સંબંધાભાવ એ જ ઈશ્વરતાની ઉપાધિ થશે, અને ઈશ્વરને વિષે સર્વજ્ઞતાદિક છે તે ઉપાધિકૃત છે, તો અભાવરૂપ ઉપાધિથી સર્વજ્ઞતાદિક ધર્મોની સિદ્ધિ થશે નહિ.

૨૦૬ : એ મત સ્વીકારવામાં વિદ્યારણ્યસ્વામીનો અભિપ્રાય

વિદ્યારણ્યસ્વામીએ તૃપ્તિદીપમાં કહ્યું છે કે જેમ અંતઃકરણનો સંબંધ ઉપાધિ છે, તેમ અંતઃકરણના સંબંધનો અભાવ પણ ઉપાધિ છે. જેમ લોહની શૃંખલાથી સંચારનો નિરોધ થાય છે, તેમ સુવર્ણની શૃંખલાથી પણ સંચારનો નિરોધ થાય છે. એ જ રીતે અંતઃકરણના સંબંધરૂપ ભાવઉપાધિથી જીવસ્વરૂપનો બોધ થાય છે, અને ઉક્ત સંબંધના અભાવથી પરમાત્માસ્વરૂપનો બોધ થાય છે. આ રીતે વિદ્યારણ્યસ્વામીએ અંતઃકરણરહિતપણું તેને એ ઉપાધિમાં ગણ્યું છે. તેનો અભિપ્રાય એવો છે કે જેમ અંતઃકરણસંબંધથી જીવસ્વરૂપનો બોધ થાય છે, તેમ અંતઃકરણરહિતપણાએ કરીને બ્રહ્મસ્વરૂપનો બોધ

થઈ શકે છે, એટલે અંતઃકરણુરહિત પણ બ્રહ્મબોધને ઉપયોગી છે. અર્થાત્ વિદ્યારણ્યસ્વામીના વચનથી પણ અભાવરૂપ ઉપાધિએ કરી ઈશ્વરને વિષે સર્વજ્ઞતાદિકની સિદ્ધિ છે નહિ.

૨૦૭ : અવચ્છેદવાદથી સમાપ્તિ

માટે માયાવચ્છિન્ન ચેતન જ ઈશ્વર છે. ઈશ્વરની ઉપાધિ જે માયા તે સર્વ દેશને વિષે છે, એટલે ઈશ્વરને વિષે અંતર્યામિતા પણ સંભવે છે. જો અંતઃકરણ અવિચ્છન્નને જીવ માનીએ તો કર્તા અને ભોક્તા એવા ચેતનના પ્રદેશ ભિન્ન થઈ જશે, જેથી કૃતનાશ અને અકૃતાભ્યાગમ દોષ આવશે. માટે અવિદ્યાવચ્છિન્ન ચેતન જ જીવ છે, અંતઃકરણાવચ્છિન્ન ચેતન જીવ નથી. આ પ્રકારે કેટલાક ગ્રંથકાર અવચ્છેદવાદને જ માને છે. તેમના ગ્રંથોમાં પ્રતિબિંબપ્રતિપાદક શ્રુતિસ્મૃતિવચનોના વિરોધનો પરિહાર કરેલો છે.

૨૦૮ : સિદ્ધાંતમુક્તાવલિ

સિદ્ધાંતમુક્તાવલિકારાદિકનો આવો મત છે :—

દુહો

જ્યમ અવિકૃત કૌંતેયમાં રાધાપુત્ર પ્રતીત,
ચિદાનંદ ઘન બ્રહ્મમાં જીવભાવ તે રીત.

સદા અસંગ, નિત્યમુક્ત, ચિદાનંદબ્રહ્મને વિષે કલ્પિત અવિદ્યાદિકના સંબંધથી પ્રતિબિંબતા તથા અવિચ્છિન્નતા સંભવતી નથી. વંધ્યાસુત કુલાલે શશશૃંગના દંડથી રચેલા અને મૃગતૃષ્ણાના જલથી ભરેલ ઘટના સંબંધથી આકાશને વિષે પ્રતિબિંબતા તથા અવચ્છિન્નત સંભવતી નથી; આકાશના સમાન જેની સત્તા હોય એવાં જલપૂરિત ઘટતડાગાદિ તેના સંબંધથી આકાશને વિષે પ્રતિબિંબતા તથા અવચ્છિન્નતા સંભવે છે. અવિદ્યા અને તેનું કાર્ય બ્રહ્મચેતનની સમાન સત્તાવાળું નથી, પોતે સત્તાશૂન્ય જ છે, કેવલ સત્તાથી બ્રહ્મની સત્તાવાળ છે, એટલે શશશૃંગાદિની પેઠે અત્યંત મિથ્યા એવાં અવિદ્યાદિક સાથે ચેતનનો સંબંધ કહેવો તે જ સંભવે નહિ ત્યાં પ્રતિબિંબતતાદિ કહેવાં તે તો સંભવે જ ક્યાંથી? માટે બ્રહ્મ એકરસ છે તેને વિષે અવચ્છિન્નતા અથવા પ્રતિબિંબતતા રૂપ જીવતા સંભવતી નથી; પરંતુ કલ્પિત અજ્ઞાનના કલ્પિત સંબંધથી બ્રહ્મને વિષે કદાપિ ન થે

એવું જીવત્વ પ્રતીત થાય છે. જેમ અવિકાર એવા કુંતાપુત્રને વિષે રાધાપુત્રતાની પ્રતીતિ ભ્રમરૂપે થઈ છે, એમ પ્રતિબિંબાદિક વિકાર વિના જ બ્રહ્મને વિષે જીવત્વભ્રમ થાય છે. પ્રતિબિંબરૂપ કે અવચ્છેદરૂપ જીવભાવ છે નહિ. સ્વઅવિદ્યાથી જીવભાવાપન્ન બ્રહ્મ જ પ્રપંચનું કલ્પક હોવાથી સર્વજ્ઞત્વાદિક ધર્મ સહિત ઈશ્વર પણ, આ પક્ષને વિષે, જીવે કલ્પેલો છે. જેમ સ્વપ્નકલ્પિત રાજાની સેવાથી સ્વપ્નને વિષે ફળ થાય છે, તેમ સ્વપ્નકલ્પિત ઈશ્વરભક્તિથી ફલની પ્રાપ્તિ સંભવે છે. આ પ્રકારે અનાદિ અવિદ્યાના બલે કરીને સ્વકીય બ્રહ્મભાવનું આવરણ થતાં. જીવત્વભ્રમ થાય છે. તત્ત્વમસ્યાદિવાકયજન્ય સાક્ષાત્કારથી જીવત્વભ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે. ભ્રમકાલે પણ જીવત્વ તો છે જ નહિ, નિત્યમુક્ત ચિદાનંદસ્વરૂપ બ્રહ્મ જ છે. આ પક્ષ જ ભાષ્યકાર તથા વાર્તિકારે બૃહદારણ્યકના વ્યાખ્યાનમાં કર્ણના દષ્ટાંતથી પ્રતિપાદન કર્યો છે. કુંતીપુત્ર કર્ણને હીન જાતિનો (રાધા નામની દાસીનો) સંબંધ થવાથી પોતાના નિકૃષ્ટત્વની ભ્રાંતિ થઈ, અને અનેકવિધ તિરસ્કારજન્ય દુઃખનો અનુભવ કરતાં, સ્વતઃસિદ્ધ જે પોતાનું કુંતીપુત્રત્વ તેનાથી તે પતિત થયો; કોઈ પ્રસંગે એકાંતમાં ભગવાન સૂર્યનારાયણે કહ્યું: 'તું રાધાનો પુત્ર નથી, પણ મારા સંબંધે કરી કુંતીના ઉદરથી નીપજેલો છે,' ત્યારે પોતાને વિષે હીન જાતિપણાનો જે ભ્રમ હતો તેનો ત્યાગ કરી તે કુંતીપુત્રત્વના સ્વતઃસિદ્ધ ઉત્કર્ષને અનુભવતો હતો. એ જ પ્રકારે ચિદાનંદબ્રહ્મ પણ અનાદિઅવિદ્યાના સંબંધથી જીવત્વભ્રમને પામી સ્વતઃસિદ્ધ બ્રહ્મભાવનું વિસ્મરણ કરી અનેકવિધ દુઃખ અનુભવે છે; કદાચિત્ પોતાના અજ્ઞાનથી કલ્પિત, સ્વપ્નકલ્પિત આચાર્ય જેવા, આચાર્ય દ્વારા મહાવાકયશ્રવણથી, સ્વગોચર અવિદ્યાથી અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થતાં, નિત્યપરમાનંદનો સ્વરૂપચૈતન્યથી અનુભવ લે છે. આ પ્રકારે બૃહદારણ્યકના વ્યાખ્યાનને વિષે ભાષ્યકારે તથા વર્તિતકારે લખ્યું છે. જેમ જીવની અવિદ્યાએ કલ્પેલા આચાર્ય વેદ આદિ ઉપદેશના હેતુ છે તેમ ઈશ્વર પણ સ્વપ્નકલ્પિત રાજાની પેઠે જીવકલ્પિત જ હોઈ ભજનથી ફલનો હેતુ થાય છે. આ મતને એકજીવવાદ કહે છે અને એકજીવકલ્પિત ઈશ્વર પણ એમાં એક જ છે, ઘણા ઈશ્વરનો પ્રસંગ નથી. શુકવામદેવાદિકની મુક્તિ પ્રતિપાદન કરનાર શાસ્ત્રથી પણ, સ્વપ્નકલ્પિત નાના પુરુષોની પેઠે, જીવાભાસ નાના પ્રકારનો છે એમ સિદ્ધ થાય છે, નાના જીવવાદ સિદ્ધ થતા

નથી. જેમ એક જ દ્રષ્ટાને સ્વપ્નને વિષે નાના પુરુષ પ્રતીત થાય છે, ને તેમાં કોઈ મહા વનને વિષે ઉત્પથગામી થઈ મહા દુઃખને અનુભવે છે, કોઈ રાજમાર્ગે ચઢી સ્વનગરને પ્રાપ્ત કરે છે, પરંતુ તે વનભ્રમણ તથા સ્વનગરપ્રાપ્તિ સ્વપ્નદ્રષ્ટાને નથી, પણ આભાસરૂપ પુરુષોને છે; તેમ જ અવિદ્યા સહિત બ્રહ્મરૂપ જીવને બંધમોક્ષની પ્રાપ્તિ નથી, પણ આભાસરૂપ જીવોને બંધમોક્ષની પ્રતીતિ છે.

આ પક્ષને વિષે એવો પ્રશ્ન કરવામાં આવે કે કોના જ્ઞાનથી અવિદ્યાની નિવૃત્તિરૂપ મોક્ષ થશે તો તેનો ઉત્તર એ છે કે, 'તારા જ્ઞાનથી;' અથવા એવું થશે કે કોઈનાએ જ્ઞાનથી મોક્ષ થતો નથી. કેમ કે આ મતમાં આત્માને વિષે બંધનો અત્યંત અભાવ છે, ત્યાં નિત્યમુક્ત આત્માનો મોક્ષ થશે કે થયો છે એ વાત જ સંભવતી નથી. આ અભિપ્રાયને લઈ મોક્ષપ્રતિપાદક વાક્યોને અર્થવાદ કહે છે; અને વામદેવાદિકની મુક્તિ પ્રતિપાદન કરતારાં વાક્યોને અર્થવાદ નથી કહ્યો તે તો એવા અભિપ્રાયથી કે બંધ છે, આજ પર્યંત કોઈ મુક્ત થયું નથી, આગળ પુરુષાર્થથી મોક્ષ થશે; કેમ કે જો બંધ છતાં વામદેવાદિકનો મોક્ષ ન થાય તો આગળ પણ મોક્ષની આશા નિષ્ફળ થાય, એટલે એવી બુદ્ધિ થતાં, શ્રવણાદિકને વિષે પ્રવૃત્તિનો અભાવ થઈ જાય; પરંતુ આત્માને વિષે બંધનો અત્યંત અસદ્ભાવ છે, આત્મા નિત્યમુક્ત બ્રહ્મરૂપ છે, તેનો મોક્ષ સંભવતો નથી એવો ઉત્તમ ભૂમિકારૂઢ વિદ્વાનનો નિશ્ચય છે.

૨૦૯ : નાનાવિધ વેદાંતપ્રક્રિયાનું તાત્પર્ય

નિત્યમુક્ત આત્મસ્વરૂપના જ્ઞાનથી, દુઃખપરિહાર અને સુખપ્રાપ્તિને અર્થે અનેકવિધ કર્તવ્યબુદ્ધિજન્ય જે ક્લેશ તેની નિવૃત્તિ એ જ વેદાંતશ્રવણનું ફળ છે. આત્મસ્વરૂપના બંધનો નાશ કે પરમાનંદની પ્રાપ્તિ એ રૂપી મોક્ષ તે વેદાંતશ્રવણનું ફળ નથી. વેદાંતશ્રવણપૂર્વે પણ આત્માને વિષે બંધનો લેશ નથી, તથાપિ અત્યંત અસત્ એવા બંધની પ્રતીતિ થાય છે એટલે તે ભ્રમને લઈ વેદાંતશ્રવણને વિષે પ્રવૃત્તિ થાય છે. જેને બંધભ્રમ નથી તેને તેવી પ્રવૃત્તિ થતી નથી. સર્વ અદ્વૈતશાસ્ત્ર અને પ્રક્રિયાઓનું આ સિદ્ધાંતને વિષે તાત્પર્ય છે.

૨૧૦ : જીવ–ઈશ્વર વિષે સર્વ ગ્રંથકારોનો નિર્ણય

આ પ્રકારે જીવ અને ઈશ્વરના સ્વરૂપનું ગ્રંથકારોએ બહુ વિસ્તારથી વિવિધ પ્રકારે નિરૂપણ કર્યું છે. ત્યાં જીવના સ્વરૂપ વિષે તો એકત્વ અનેકત્વનો વિવાદ છે, પણ સર્વના મતમાં ઈશ્વર તો એક જ છે, સર્વજ્ઞ છે, નિત્યમુક્ત છે. ઈશ્વરને વિષે આવરણનો અંગીકાર કોઈ પણ અદ્વૈતગ્રંથમાં નથી; જે કોઈ ઈશ્વરને વિષે આવરણ કહે તે વેદાંતસંપ્રદાયથી બહિર્ભૂત છે; પરંતુ અજ્ઞાનને નાના માનવાના પક્ષને વિષે અજ્ઞાન જીવાશ્રિત અને બ્રહ્મવિષયક છે એવો વાચસ્પતિમિશ્રનો મત છે અને તે મતમાં જીવના અજ્ઞાનથી કલ્પિત ઈશ્વર અને પ્રપંચ નાનાવિધ માનેલા છે; તોપણ જીવના અજ્ઞાનથી કલ્પિત એવો ઈશ્વર સર્વજ્ઞ જ માનેલો છે અને તેને વિષે આવરણનો અંગીકાર નથી.

૨૧૧ : વિવરણકારની રીતિ અનુસાર પ્રતિબિંબ

જીવ–ઈશ્વરના સ્વરૂપનું નિરૂપણ કરવામાં પ્રતિબિંબના સ્વરૂપનું નિરૂપણ કરીએ છીએ. વિવરણકારના મતમાં એમ છે કે દર્પણાદિક ઉપાધિથી પ્રતિહત જે નેત્રનાં રશ્મિ તે ગ્રીવાસ્થ મુખને જ વિષય કરે છે. જ્યાં દ્રષ્ટાથી ભિન્ન એવા પદાર્થનો પણ દર્પણથી અભિમુખતારૂપ સંબંધ હોય ત્યાં, દર્પણ સાથે સંબંધી થઈ પ્રતિહત જે નેત્ર તે, દ્રષ્ટાથી ભિન્ન એવા પણ દર્પણાભિમુખ પદાર્થો સાથે સંબંધ પામે છે, અને સ્વસ્થાનને વિષે તેમનો સાક્ષાત્કાર અનુભવે છે. જ્યાં અનેક પદાર્થ દર્પણાભિમુખ હોય ત્યાં પ્રતિહત નેત્રથી અનેક પદાર્થોનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. દર્પણાભિમુખ જે ઉદ્‌ભૂત રૂપવાન હોય તેનામાં જ, પ્રતિહત નેત્રજન્ય સાક્ષાત્કારની યોગ્યતા છે; એટલે દર્પણાભિમુખ પદાર્થની સન્મુખ નેત્રની વૃત્તિ જાય છે, સ્વગોલકમાં જ નેત્રની વૃત્તિ પાછી આવે એવો નિયમ નથી. આ રીતે વિવરણકારના મતમાં ગ્રીવાસ્થ મુખનો જ સાક્ષાત્કાર પ્રતિબિંબમાં પણ થાય છે; પરંતુ પૂર્વાભિમુખ ગ્રીવાસ્થ મુખને વિષે પ્રત્યઙ્‌મુખત્વ, દર્પણસ્થત્વ, સ્વભિન્નત્વ, એ ભ્રમ થાય છે, જેથી દર્પણને વિષે પૂર્વાભિમુખ પ્રતિબિંબ છે, મારા મુખથી ભિન્ન છે, એવો વ્યવહાર થાય છે.

આ પક્ષને વિષે બે શંકા છે. બિંબભૂત મુખાદિકનો જ પ્રતિહત નેત્રથી પ્રતિબિંબરૂપે સાક્ષાત્કાર થતો હોય તો સૂર્યના પ્રકાશથી નેત્રનો પ્રતિરોધ થાય છે, એટલે (સૂર્યનું જલમાં પ્રતિબિંબ હોય

ત્યાં) જલથી પ્રતિહત નેત્રે કરીને પણ સૂર્યના સાક્ષાત્કારનો અસંભવ થાય, (અને જલમાં પ્રતિબિંબ તો દેખાય છે) ત્યારે જલને વિષે સૂર્યથી ભિન્ન એવા સૂર્યના પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ. વળી બિંબનો સાક્ષાત્કાર થવાને અર્થે ઉપાધિ(દર્પણ-જલ-આદિ)થી સંબંધ કરી નેત્રના રશ્મિની પ્રતિહતિ માનીએ તો જલની અંદર રહેલી રેતીનો સાક્ષાત્કાર પણ થવો જોઈએ નહિ. આ ઉભય શંકાનું સમાધાન. કેવલ નેત્રનો આકાશસ્થ સૂર્યના પ્રકાશથી અવરોધ થાય છે, પણ જલાદિક ઉપાધિથી પ્રતિહત જે નેત્ર તેનો સૂર્યના પ્રકાશથી અવરોધ થતો નથી. એમ જ કોઈ નેત્રરશ્મિ જલને વિષે પ્રવેશ કરીને તેની અંદરની રેતીને વિષય કરે છે, અને તેના તે જ નેત્રનો અન્ય રશ્મિ પ્રતિહત થઈ બિંબને વિષય કરે છે. આ કલ્પના દૃષ્ટ-(પ્રત્યક્ષ)ને અનુસરતી છે. એટલે બિંબથી પ્રતિબિંબ ભિન્ન નથી એ જ વિવરણકારનો મત છે.

૨૧૨ : વિદ્યારણ્ય અને વિવરણકાર

વિદ્યારણ્યસ્વામી આદિએ પારમાર્થિક, વ્યાવહારિક, પ્રાતિભાસિક એવા ભેદથી ત્રિવિધ જીવ કહ્યો છે; વ્યાવહારિક અંતઃકરણને વિષે પ્રતિબિંબ તેને વ્યાવહારિક જીવ કહે છે; સ્વપ્ન અવસ્થાના પ્રાતિભાસિક અંતઃકરણને વિષે પ્રતિબિંબ તેને પ્રાતિભાસિક જીવ કહે છે. વિવરણકારની રીતિ પ્રમાણે બિંબથી પ્રતિબિંબ પૃથક્ ન હોવાને લીધે જીવના ત્રણ ભેદ સંભવતા નથી, માટે ત્રિવિધ જીવવાદના અનુસારીઓ બિંબ અને પ્રતિબિંબનો ભેદ માને છે. તેમના મત પ્રમાણે દર્પણાદિક ઉપાધિને વિષે અનિર્વચનીય પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ થાય છે. પ્રતિબિંબનું અધિષ્ઠાન દર્પણાદિક છે અને બિંબનું સન્નિધાન નિમિત્તકારણ છે. યદ્યપિ નિમિત્તકારણને અભાવે કાર્યનો અભાવ થવો જોઈએ નહિ અને બિંબના અપસરણથી તો પ્રતિબિંબનો અભાવ થાય છે, તથાપિ (બિંબનું સન્નિધાન નિમિત્તકારણ જ કહેવાય કેમ કે) નિમિત્તકારણના બે ભેદ છે. કોઈ નિમિત્તકારણ કાર્યથી અવ્યવહિત પૂર્વકાલવૃત્તિ નિમિત્તકારણ થાય છે; કોઈ કાર્યકાલવૃત્તિ નિમિત્તકારણ થાય છે. ઘટાદિકનાં નિમિત્તકારણ દંડ કુલાલાદિક છે, તે કાર્યથી પૂર્વના કાળને વિષે હોવાં જોઈએ; ઘટાદિકની સત્તા હોય ત્યાં એમની અપેક્ષા નથી. એમ જ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું નિમિત્તકારણ (પ્રત્યક્ષનો) વિષય તે છે; પણ

ત્યા વિષયની સત્તા જ્ઞાનકાળે અપેક્ષિત છે. વિનાશાભિમુખ એવા ઘટ સાથે, નેત્રનો સંયોગ થયા છતાં પણ, ઘટનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી, માટે જ્ઞાનકાળને વિષે વર્તમાન એવાં ઘટાદિક તે જ પોતાનો સાક્ષાત્કાર થવામાં નિમિત્તકારણ છે. વળી દૂરસ્થ અનેક પદાર્થને વિષે એકત્વનો ભ્રમ થાય છે. મંદ અંધકારને વિષે રહેલા રજ્જુને વિષે સર્પનો ભ્રમ થાય છે. ત્યાં એકત્વભ્રમનું નિમિત્તકારણ દૂરસ્થત્વ છે, સર્પભ્રમનું નિમિત્તકારણ મંદાંધકાર છે. દૂરસ્થત્વ અને મંદાંધકાર તેમનો અભાવ થતાં એકત્વભ્રમ તથા સર્પભ્રમનો અભાવ થઈ જાય છે, માટે કાર્યકાળે વર્તમાન એવાં જ દૂરસ્થત્વ તથા મંદાંધકાર ઉક્ત ઉભય અધ્યાસનાં નિમિત્તકારણ છે. એ જ રીતે બિંબનું સનિધાન પણ, કાર્યકાળે વર્તમાન હોય તો જ પ્રતિબિંબ અધ્યાસનો હેતુ થઈ શકે, એટલે બિંબના અપસરણથી પ્રતિબિંબનો અભાવ સંભવે છે. આમ જોતાં જે સનિહિત બિંબ તે તો પ્રતિબિંબનું નિમિત્તકારણ છે, અને પ્રતિબિંબનાં ઉપાદાનકારણ દર્પણાદિક છે; કેમ કે ભ્રમના અધિષ્ઠાનને જ ઉપાદાનકારણ કહેવાય છે. વિવરણકારના મતમાં તો પ્રતિબિંબનું સ્વરૂપ બિંબથી ભિન્ન નથી, પરંતુ દર્પણસ્થત્વ, વિપરીતદેશાભિમુખત્વ, બિંબભિન્નત્વ, એ ધર્મોની ઉત્પત્તિ ગ્રીવાસ્થમુખને વિષે જ થાય છે; ને તે ત્રણે ધર્મ અનિર્વચનીય છે; તેમનું અધિષ્ઠાનરૂપ ઉપાદાનકારણ ગ્રીવાસ્થમુખ છે, સંનિહિત દર્પણાદિક નિમિત્તકારણ છે. આ પ્રકારે ચેતનનું પ્રતિબિંબ માનવાનો જે, વાદ તેમાં પણ બે મત છે. વિવરણકારના મતમાં પ્રતિબિંબનો બિંબથી અભેદ હોવાને લીધે, પ્રતિબિંબનું સ્વરૂપ સત્ય છે; અને વિદ્યારણ્યસ્વામી આદિકના મતમાં, દર્પણાદિકને વિષે અનિર્વચનીય મુખાભાસની ઉત્પત્તિ થાય છે. આ બીજા પક્ષનેજ આભાસવાદ કહે છે; વિવરણોક્ત પક્ષને પ્રતિબિંબવાદ કહેવાય છે. એ પક્ષોનું પરસ્પર ખંડન તથા સ્વપક્ષમંડન, બીજા આકર ગ્રંથોમાં સ્પષ્ટ છે, વિસ્તારના ભયથી અહીં આપ્યુ નથી.

૨૧૩: ઉભય પક્ષની ઉપાદેયતા

પ્રતિબિંબવાદ અથવા આભાસવાદ તેનો આગ્રહ નથી; ચેતનને વિષે સંસારધર્મનો સંભવ નથી, જીવ–ઈશ્વરનો પરસ્પર ભેદ નથી, એના એ એક જ અર્થને બોધવા અનેક રીતિઓ કહી છે; જે પક્ષથી અસંગ બ્રહ્માત્મબોધ થાય તે જ પક્ષ આદરણીય છે.

૨૧૪ : બિંબપ્રતિબિંબ અભેદ

તથાપિ બિંબપ્રતિબિંબના અભેદ માનનાર પક્ષની રીતિથી અસંગ બ્રહ્માત્મબોધ અનાયાસે જ થઈ જાય છે; કેમ કે દર્પણાદિકને વિષે મુખાદિકનું લૌકિક પ્રતિબિંબ થાય છે ત્યાં પણ બિંબનું સ્વરૂપ સદા એકરસ છે, ઉપાધિના સંનિધાનથી બિંબપ્રતિબિંબનો ભેદ ભ્રમ થાય છે. એમ જ બ્રહ્મચેતન સદા એકરસ છે, અજ્ઞાનાદિક ઉપાધિના સંબંધથી જીવભાવ ઈશભાવની પ્રતીતિરૂપ ભ્રમ થાય છે. આ રીતે અસંગ ચેતનને વિષે જીવ-ઈશ ભેદનો સર્વથા અભાવ છે. જીવત્વ-ઈશત્વ ધર્મ તો કલ્પિત પણ નથી. માટે બિંબ-પ્રતિબિંબના અભેદનો વાદ અદ્વૈત મતને અત્યંત અનુકૂળ છે.

૨૧૫ : પ્રતિબિંબ અને આભાસનો ભેદ

આભાસવાદમાં જેમ પ્રતિબિંબ અનિર્વચનીય છે, ને તેનું અધિષ્ઠાન દર્પણાદિક છે, તેમ વિવરણોક્ત પ્રતિબિંબવાદમાં પણ દર્પણસ્થત્વ, વિપરીતદેશાભિમુખત્વ ઇત્યાદિ ધર્મ અનિર્વચનીય છે, ને તેનું અધિષ્ઠાન મુખાદિક બિંબ છે. માટે ઉભય પક્ષમાં અનિર્વચનીયનું પરિણામી ઉપાદાન અજ્ઞાનને માનવું જોઈએ.

૨૧૬ : પ્રતિબિંબની છાયારૂપતાનો નિષેધ

કોઈ અંધકાર છાયાને પ્રતિબિંબ માને છે તે સંભવતું નથી. શરીર, વૃક્ષ ઇત્યાદિકથી જેટલા દેશમાં આલોકનો અવરોધ થાય તેટલા દેશમાં આલોકવિરોધી અંધકાર ઊપજે છે; એ અંધકારને છાયા કહે છે. અંધકારનું રૂપ નીલ છે માટે છાયાનું રૂપ પણ નિયમિત રીતે નીલ જ થાય છે. સ્ફટિક, મુક્તા, આદિનું પ્રતિબિંબ શ્વેત થાય છે, સુવર્ણનું પ્રતિબિંબ પીતરૂપવાળું થાય છે, રક્ત માણિક્યનું પ્રતિબિંબ રક્તરૂપવાળું થાય છે. જો પ્રતિબિંબ છાયારૂપ હોય તો પ્રતિબિંબમાત્ર નીલરૂપ જ થવાં જોઈએ. માટે પ્રતિબિંબ છાયારૂપ નથી.

૨૧૭ : પ્રતિબિંબની બિંબભિન્નદ્રવ્યરૂપતા

કોઈ એમ કહે કે યદ્યપિ અંધકારસ્વરૂપછાયાથી પ્રતિબિંબનો ભેદ છે, તથાપિ મીમાંસાના મતમાં જેમ આલોકાભાવને અંધકાર ન માનતાં આલોકવિરોધી ભાવરૂપ માન્યો છે; ને અંધારામાં ક્રિયા તથા

નીલરૂપ હોવાથી ક્રિયા અને ગુણના આશ્રયરૂપે તેને દ્રવ્ય માન્યું છે, અને નવ દ્રવ્યથી ભિન્ન દશમ દ્રવ્ય અંધકાર સ્વીકાર્યું છે, તેમ પ્રતિબિંબ પણ પૃથ્વીજલાદિકથી ભિન્ન એક દ્રવ્ય છે. આ પ્રકારે પ્રતિબિંબને સ્વતંત્ર દ્રવ્ય માનનારને પૂછવું જોઈએ કે પ્રતિબિંબ નિત્ય દ્રવ્ય છે કે અનિત્ય દ્રવ્ય છે. જો નિત્ય દ્રવ્ય હોય તો આકાશાદિકની પેઠે ઉત્પત્તિવિનાશરહિત હોવાથી, પ્રતિબિંબનાં ઉત્પત્તિ અને નાશ પ્રતીત થવાં જોઈએ નહિ. ત્યારે પ્રતિબિંબને અનિત્ય દ્રવ્ય કહો તો પણ કાર્યદ્રવ્ય ઉપાદાનના દેશમાં જ રહે છે એવો નિયમ છે એટલે પ્રતિબિંબ જેને વિષે રહે છે તેવાં દર્પણાદિકને પ્રતિબિંબનાં ઉપાદાનકારણ માનવા જોઈશે. પણ દર્પણાદિકને પ્રતિબિંબની ઉપાદાનકારણતા સંભવતી નથી, કેમ કે દર્પણાદિક ઉપાદાનને વિષે પ્રતિબિંબરૂપ દ્રવ્યનો સદ્ભાવ માનનારને પૂછવું જોઈએ કે પ્રતિબિંબને વિષે જે રૂપ, હ્રસ્વ-દીર્ઘાદિ પરિમાણ એ ગુણ, તેમ જ બિંબથી વિપરીતાભિમુખત્વાદિક ધર્મ, હસ્તપાદાદિક અવયવ ઇત્યાદિ પ્રતીત થાય છે, તે પ્રતિબિંબને વિષે વ્યાવહારિક છે કે ન છતાં મિથ્યા પ્રતીત થાય છે? જો રૂપ પરિમાણાદિકનો પ્રતિબિંબને વિષે વ્યાવહારિક અભાવ માનીએ, અને પ્રતિબિંબનાં રૂપાદિકને પ્રાતિભાસિક માનીએ તો પ્રતિબિંબનું વ્યાવહારિક દ્રવ્યસ્વરૂપ સ્વીકારવું નિષ્ફળ છે. અને પ્રતિબિંબનાં રૂપ પરિમાણાદિકને વ્યાવહારિક માનવાથી અલ્પ પરિમાણવાળા દર્પણમાં મહા પરિણામવાળાં અનેક પ્રતિબિંબોની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ. પણ પ્રતિબિંબનું મિથ્યાત્વ માનવામાં તો, શરીરમધ્યે સંકુચિત દેશમાં સ્વપ્નના મિથ્યા હસ્તી આદિકની ઉત્પત્તિ હોવાથી, ઉક્ત દોષનો સંભવ નથી. એમ જ પ્રતિબિંબને વ્યાવહારિક દ્રવ્ય કહેતાં, એકવિધરૂપવાળાં દર્પણમાં દર્પણના સમાન રૂપવાળા પ્રતિબિંબની જ ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ; પણ અનેકવિધ રૂપવાળાં અનેક પ્રતિબિંબોની એક દર્પણને વિષે ઉત્પત્તિ થાય છે; એક રૂપવાળા ઉપાદાનથી અનેકવિધ રૂપવાળાં અનેક ઉપાદેયની ઉત્પત્તિ થઈ શકે નહિ; વળી દર્પણની મધ્ય કે દર્પણની અતિસમીપ કોઈ અન્ય પદાર્થ પ્રતીત થતો નથી કે જેથી અનેકવિધરૂપવાળા પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ સંભવે; માટે પ્રતિબિંબને વ્યાવહારિક દ્રવ્યરૂપ કહેવું સંભવતું નથી, કિંવા દર્પણની અતિસમીપ કોઈ અન્ય પ્રતિબિંબનું ઉપાદાન દેખાતું નથી; દર્પણને જ ઉપાદાન માનવું પડશે, તે પણ સંભવતું નથી; કેમ કે સાધન અવયવ સહિત, પૂર્વની પેઠે, અવિકારી

પ્રતીત થતાં, દર્પણને વિષે, ઊંચા નીચા દાઢી-નાસિકા આદિક અનેકવિધ અવયવવાળા દ્રવ્યાંતરરૂપ પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ કહેવી એ સર્વથા યુક્તિહીન છે. માટે બિંબથી પૃથક્ વ્યાવહારિક દ્રવ્યરૂપે પ્રતિબિંબને માનવાનો વાદ પણ છાયાવાદની પેઠે અસંગત છે.

૨૧૮ : ઉભય પક્ષમાં અજ્ઞાનની ઉપાદાનતા

આ રીતે સંનિહિત દર્પણાદિકથી મુખાદિક અધિષ્ઠાનને વિષે પ્રતિબિંબત્વાદિક અનિર્વચનીય ધર્મ ઊપજે છે; અથવા સંનિહિત મુખાદિકથી દર્પણાદિક અધિષ્ઠાનને વિષે અનિર્વચનીય પ્રતિબિંબ ઊપજે છે. આ ઉભય પક્ષ યુક્તિ સહિત છે; એટલે અનિર્વચનીય ધર્મનું કે અનિર્વચનીય પ્રતિબિંબનું ઉપાદાનકારણ કહેવું જોઈએ.

૨૧૯ : મૂલાજ્ઞાન તૂલાજ્ઞાન વિષે શંકા

આમાં પણ જગતનું સાધારણ કારણ જે મૂલાજ્ઞાન તે જ પ્રતિબિંબત્વાદિક ધર્મનું તથા પ્રતિબિંબધર્મીનું ઉપાદાનકારણ છે એમ કહો તો, આકાશાદિની પેઠે, મૂલાજ્ઞાનનાં કાર્ય હોવાથી પ્રતિબિંબત્વાદિક ધર્મ વા ધર્મી પ્રતિબિંબ તે પણ સત્ય થવાં જોઈએ. અને તેમને તો ઉક્ત પ્રકારે, અનિર્વચનીય માનેલાં છે; એટલે મૂલાજ્ઞાનને અનિર્વચનીયની ઉપાદાનતા સંભવતી નથી. તેમ જ વિવરણકારના મતમાં મુખાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાનને પ્રતિબિંબત્વાદિક ધર્મનું ઉપાદાન માને, અને વિદ્યારણ્યસ્વામી આદિના મતમાં દર્પણાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાનને પ્રતિબિંબનું ઉપાદાન માને, તો અવસ્થાઅજ્ઞાનનાં કાર્ય અનિર્વચનીય હોવાથી, સત્ય તો યદ્યપિ નહિ ઠરે, તથાપિ અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી અનિર્વચનીયની નિવૃત્તિ હોવી જોઈએ; પ્રતિબિંબાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન, ઉક્ત રીતે, મુખાવચ્છિન્નચેતન અથવા દર્પણાવચ્છિન્ન ચેતન છે, મુખનું જ્ઞાન કે દર્પણનું જ્ઞાન તે જ અધિષ્ઠાનનું જ્ઞાન છે, પરંતુ તે જ્ઞાનથી ઉત્તર કાલને વિષે પણ પ્રતિબિંબની પ્રતીતિ તો સર્વને અનુભવસિદ્ધ છે; એટલે મુખાવચ્છિન્ન ચેતનનું અથવા દર્પણાવચ્છિન્ન ચેતનનું આવરણ કરનાર જે અવસ્થાઅજ્ઞાન તે પણ પ્રતિબિંબાધ્યાસનું ઉપાદાન થઈ શકતું નથી.

૨૨૦ : ઉક્ત શંકાનું કોઈ ગ્રંથની રીતિથી સમાધાન

આ સ્થાને કોઈ ગ્રંથકાર આ રીતે સમાધાન કરે છે. યદ્યપિ શુક્તિરજતાદિક અધ્યાસમાં અધિષ્ઠાનના વિશેષજ્ઞાનથી આવરણશક્તિ અને વિક્ષેપશક્તિ એવા અજ્ઞાનના ઉભય અંશની નિવૃત્તિ સંભવે છે, તથાપિ અનુભવને વિચારતાં એમ જણાય છે કે, પ્રતિબિંબાધ્યાસના અધિષ્ઠાનના જ્ઞાનથી પણ અજ્ઞાનની કેવલ આવરણશક્તિની જ નિવૃત્તિ થાય છે; એટલે અધિષ્ઠાનથી આવરણશક્તિરૂપ અજ્ઞાનાંશ નિવૃત્તિ થયે છતે પણ પ્રતિબિંબાદિક તથા તેમના જ્ઞાનરૂપ વિક્ષેપનો હેતુ જે અજ્ઞાનાંશ તે રહેલાં હોવાથી, અધિષ્ઠાનજ્ઞાનના ઉત્તરકાલને વિષે પણ પ્રતિબિંબાદિક પ્રતીત થાય છે. માટે ઉપાધ્યવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ તૂલાજ્ઞાનનું કાર્ય પ્રતિબિંબાધ્યાસ છે એવો પક્ષ સંભવી શકે છે.

૨૨૧: ઉક્ત શંકાનું અન્ય ગ્રંથકારોની રીતિથી સમાધાન

અન્ય ગ્રંથકારોનો મત આ પ્રમાણે છે. દર્પણાદિકનું ઉપાદાન જે મૂલાજ્ઞાન તે જ પ્રતિબિંબાધ્યાસનું ઉપાદાન છે, એટલે દર્પણાદિકનું જ્ઞાન થયા છતાં પણ પ્રતિબિંબની પ્રતીતિ થાય છે. બ્રહ્મના જ્ઞાનથી, બ્રહ્મચેતનના આવરક અજ્ઞાનની અને તેના કાર્યની નિવૃત્તિ થાય છે; દર્પણાદિકના જ્ઞાનથી દર્પણાદિકઅવચ્છિન્ન ચેતનના આવરક અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થયા છતાં પણ, બ્રહ્મસ્વરૂપનું આવરક જે અજ્ઞાન તેની નિવૃત્તિ થતી નથી. બ્રહ્માત્મસ્વરૂપનું આચ્છાદક જે અજ્ઞાન તેને મૂલાજ્ઞાન કહે છે, ઉપાધિઅવચ્છિન્ન ચેતનના આવરક અજ્ઞાનને અવસ્થાઅજ્ઞાન અથવા તૂલાજ્ઞાન કહે છે. મૂલાજ્ઞાનથી તૂલાજ્ઞાન ભિન્ન છે કે નથી તે વિચાર આગળ કરવામાં આવશે.

૨૨૨ : મૂલાજ્ઞાન તૂલાજ્ઞાન વિષે કાંઈક વિચાર

મૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસનું ઉપાદાન માનીએ તો દર્પણાદિકની પેઠે, પ્રતિબિંબાદિક પણ વ્યાવહારિક થવાં જોઈએ; અને વાસ્તવિક રીતે, તો બ્રહ્મજ્ઞાન વિના જ પ્રતિબિંબત્વાદિક ધર્મ તથા પ્રતિબિંબ તેમને વિષે મિથ્યાત્વબુદ્ધિ થઈ જાય છે એટલે તે સર્વ પ્રાતિભાસિક છે; એટલે મૂલાજ્ઞાનને જો ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા માનીએ તો તેની પ્રાતિભાસિકતા રહે નહિ. આમ છે તથાપિ બ્રહ્મજ્ઞાનથી જેની નિવૃત્તિ સાધવાની છે એવા બ્રહ્મજ્ઞાનનિવર્તનીય અજ્ઞાનનું કાર્ય

વ્યાવહારિક છે, અને બ્રહ્મજ્ઞાન વિના નિવર્તનીય અજ્ઞાનનું કાર્ય પ્રાતિભાસિક છે, એમ વ્યાવહારિક પ્રાતિભાસિકનું સ્વરૂપ માનતાં ઉક્ત શંકા સંભવે છે; અને કેવલ અજ્ઞાનજન્ય તે વ્યાવહારિક તથા અજ્ઞાનાતિરિક્તદોષજન્ય તે પ્રાતિભાસિક એમ વ્યાવહારિક પ્રાતિભાસિકનું સ્વરૂપ માનતાં ઉક્ત શંકા સંભવતી નથી; કારણ કે દર્પણાદિક ઉપાધિથી મુખાદિકનો સંબંધ થતાં, બ્રહ્મચેતનસ્થ મૂલાજ્ઞાનનો પ્રતિબિંબત્વાદિક ધર્મરૂપે કે પ્રતિબિંબાદિક ધર્મીરૂપે પરિણામ થાય છે અને ઉભય પક્ષમાં અધિષ્ઠાન તો બ્રહ્મચેતન જ રહે છે.

૨૨૩ : અધિષ્ઠાનભેદ

અને જે અધિષ્ઠાનભેદ તે તો આભાસવાદ તથા પ્રતિબિંબવાદમાં ધર્મી અથવા ધર્મના અધ્યાસની ઉત્પત્તિનું ઉપાદાન તૂલાજ્ઞાનને માનવાથી થાય છે. પૂર્વે કહ્યું છે કે વિદ્યારણ્યસ્વામીના મતાનુસાર પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ માનતાં, દર્પણાદિકઅવચ્છિન્ન ચેતન અધિષ્ઠાન છે અને દર્પણાદિકઅવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાન ઉપાદાન છે, તેમ વિવરણકારના મતાનુસાર પ્રતિબિંબત્વાદિકધર્મની ઉત્પત્તિ માનતાં બિંબાવચ્છિન્નચેતન અધિષ્ઠાન છે, અને બિંબાવચ્છિન્નચેતનસ્થ અજ્ઞાન ઉપાદાન છે; એ પ્રકારે ધર્મ્યધ્યાસપક્ષ અને ધર્માધ્યાસપક્ષમાં અધિષ્ઠાન તથા ઉપાદાનનો ભેદ છે, તે અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા માનીને કહેલો છે.

૨૨૪ : મૂલાજ્ઞાનની ઉપાદાનતા

મૂલાજ્ઞાનને ઉપાદાન માનતાં ઉભય મત વચ્ચે અધિષ્ઠાનનો ભેદ સંભવે નહિ; અને માનવી પણ જોઈએ મૂલાજ્ઞાનની જ ઉપાદાનતા, કેમ કે અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા માનીએ તો દર્પણાદિકના જ્ઞાનથી વા મુખાદિકના જ્ઞાનથી અજ્ઞાનના આવરણશક્તિરૂપ અંશની નિવૃત્તિ થતાં પણ, વિક્ષેપશક્તિ અંશની સ્થિતિ માનવી પડે, અને બ્રહ્મજ્ઞાનથી પણ બ્રહ્મસ્વરૂપાવરક મૂલાજ્ઞાન જ નાશ પામે. એ જ રીતે શુક્તિઆદિકના જ્ઞાનથી, શુક્ત્યાદ્યવચ્છિન્ન ચેતનનો આવરક જે તૂલાજ્ઞાનાંશ તેનો જ નાશ થશે; વ્યાવહારિક તેમ પ્રાતિભાસિક વિક્ષેપનો સદ્ભાવ રહેશે, અને સર્વ સંસારનો અનુચ્છેદ પ્રાપ્ત થશે. એટલે આવરણહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિ થતાં વિક્ષેપહેતુ અજ્ઞાનાંશ શેષ રહે એમ કહેવું સંભવતું નથી.

૨૨૫ : તૂલાજ્ઞાનની ઉપાદાનતા માનનારનો મત

જે વાદી તૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માને છે તેનો મત એમ છે કે આવરણહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિ થતાં વિક્ષેપહેતુ અજ્ઞાનાંશ શેષ રહે એ સ્વાભાવિક નથી, પણ વિક્ષેપહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિનો પ્રતિબંધક હોય ત્યાં જ વિક્ષેપહેતુ અજ્ઞાનાંશ શેષ રહી શકે. બ્રહ્મજ્ઞાનથી આવરણહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિ થતાં પણ વિક્ષેપહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિનાં પ્રતિબંધક પ્રારબ્ધકર્મ રહે તો એટલો કાળ વિક્ષેપહેતુ અજ્ઞાનાંશ શેષ રહે; પ્રારબ્ધરૂપ પ્રતિબંધકનો અભાવ થતાં તે અજ્ઞાનાંશની પણ નિવૃત્તિ થાય પરંતુ એટલો ભેદ છેઃ આવરક અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિ તો મહાવાકયજન્ય એવી અંતઃકરણની પ્રમારૂપ જે વૃત્તિ તેનાથી થાય છે; અને પ્રારબ્ધબળથી કેટલાંયે વર્ષ જિવાય ત્યાં સુધી તેની તે વૃત્તિ રહે નહિ, તેમ વિક્ષેપનિવૃત્તિને અર્થે, મરણથી અવ્યવહિત એવા પૂર્વકાળને વિષે મહાવાકયવિચારનું વિદ્વાનને વિધાન નથી, ને તે વિચાર મરણ કે મૂર્છાને સમયે સંભવી શકતો પણ નથી, એટલે વિક્ષેપશક્તિના નાશનો હેતુ તત્ત્વજ્ઞાનના સંસ્કાર સહિત ચેતન છે, અને આવરણશક્તિના નાશનો હેતુ તત્ત્વજ્ઞાન છે એમ નિર્ણય થાય છે. જેમ મૂલાજ્ઞાનની વિક્ષેપશક્તિની નિવૃત્તિનાં પ્રતિબંધક પ્રારબ્ધકર્મ છે, તેમ પ્રતિબિંબાધ્યાસમાં પણ વિક્ષેપશક્તિની નિવૃત્તિનો પ્રતિબંધક, મુખાદિક બિંબ સાથે દર્પણાદિક ઉપાધિનો જે સંબંધ છે તે છે. તે હોય ત્યાં સુધી આવરકઅંશની નિવૃત્તિ થતાં પણ પ્રતિબિંબાદિક વિક્ષેપની નિવૃત્તિ થતી નથી. બિંબ અને ઉપાધિના સંબંધરૂપ પ્રતિબંધકની નિવૃત્તિ થતાં વિક્ષેપની નિવૃત્તિ સંભવે છે. શુક્તિરજતાદિક અધ્યાસ હોય ત્યાં આવરણના નાશ પછી વિક્ષેપની નિવૃત્તિના પ્રતિબંધકનો અભાવ છે એટલે વિક્ષેપ શેષ રહેતો નથી. આ પ્રકારે પ્રતિબંધકાભાવ સહિત અધિષ્ઠાનજ્ઞાન વિક્ષેપનિવૃત્તિનો હેતુ હોવાથી, તથા મોક્ષદશાને વિષે પ્રારબ્ધરૂપ પ્રતિબંધકનો અભાવ હોવાથી સંસારની ઉપલબ્ધિ સંભવતી નથી, એટલે આવરણશક્તિનો નાશ થયા પછી પણ વિક્ષેપશક્તિનો સદ્ભાવ માનતાં ઉક્ત દોષનો અવકાશ નથી, અને અવસ્થાઅજ્ઞાનને પણ પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનવી ઉચિત છે.

૨૨૬ : ઉક્ત મતનિષેધ અને મૂલાજ્ઞાનની ઉપાદાનતા

અવસ્થાઅજ્ઞાનની ઉપાદાનતા માનવી ઉચિત છે એવો જે મત તે પણ અયુક્ત છે. દેવદત્તના મુખનો તેમ દર્પણાદિક ઉપાધિનો યજ્ઞદત્તને યથાર્થ સાક્ષાત્કાર થાય, તે પછીના કાળે પણ, દેવદત્તમુખનો દર્પણ સાથે સંબંધ થતાં, યજ્ઞદત્તને દેવદત્તના મુખથી, પ્રતિબિંબત્વાદિક ધર્મોનો અધ્યાસ વિવરણના મતાનુસાર થાય છે; પણ તે રીતે વિદ્યારણ્યસ્વામીના મતમાં દેવદત્તમુખના પ્રતિબિંબનો અધ્યાસ દર્પણમાં થાય છે તે ન થવો જોઈએ. આનું કારણ કે ઉક્ત અધ્યાસની નિવૃત્તિમાં બિંબરૂપ ઉપાધિનો સંબંધ તેજ પ્રતિબંધક છે, મુખ અથવા દર્પણરૂપ અધિષ્ઠાનના જ્ઞાનકાળને વિષે, તે પ્રતિબંધકનો અભાવ હોવાથી અધિષ્ઠાન પ્રતિબંધકાભાવ સહિત છે. વિવરણકારના મતમાં, 'દેવદત્તના મુખને વિષે દર્પણસ્થત્વ પ્રત્યઙ્મુખત્વ આદિક નથી' એવું જ્ઞાન અધ્યાસવિરોધી છે; વિદ્યારણ્યસ્વામીના મતમાં, 'દર્પણને વિષે દેવદત્તનું મુખ નથી' એવું જ્ઞાન ઉક્ત અધ્યાસનું વિરોધી છે. ઉભય મતમાં, મે કરીને, 'દેવદત્તના મુખને વિષે દર્પણસ્થત્વ પ્રત્યઙ્મુખત્વ છે,' 'દર્પણને વિષે દેવદત્તનું મુખ છે' એ પ્રકારે અધ્યાસના આકારનો ભેદ છે. તેના હેતુરૂપ વિક્ષેપશક્તિવિશિષ્ટ જે અજ્ઞાનાંશ તેની પણ નિવૃત્તિ થઈ છે. એટલે ઉપાદાનના અભાવથી, ઉક્તસ્થળે, યજ્ઞદત્તને દેવદત્તમુખનો પ્રતિબિંબભ્રમ ન થવો જોઈએ. અને બ્રહ્મચેતનસ્થ મૂલાજ્ઞાનને જ પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનીએ તો ઉક્ત ઉદાહરણને વિષે દેવદત્તના મુખનું તેમ દર્પણનું જ્ઞાન થતાં પણ, બ્રહ્મરૂપ અધિષ્ઠાનના જ્ઞાનના અભાવથી, અને ઉપાદાનના સદ્ભાવથી, ઉક્ત અધ્યાસ સંભવે છે; માટે મૂલાજ્ઞાન જ પ્રતિબિંબાધ્યાસનું ઉપાદાન છે એ પક્ષ જ સારો છે.

૨૨૭ : મૂલાજ્ઞાનની ઉપાદાનતા ઉપર શંકા

પરંતુ આ પક્ષમાં આવી શંકા થાય છે, બ્રહ્મચેતનસ્થ મૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતાં તો બ્રહ્મજ્ઞાન વિના પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ થવી જોઈએ નહિ; કારણ કે અધિષ્ઠાનના યથાર્થજ્ઞાનથી જ અજ્ઞાનનિવૃત્તિ દ્વારા ભ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે. પતિ-

ચેતન કે સુખાવચ્છિન્ન ચેતન અધિષ્ઠાન નથી. સુખદર્પણાદિજ્ઞાનથી મૂલાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ માનીએ તો ઉપાદાનના નાશથી સુખદર્પણાદિક વ્યાવહારિક પદાર્થોનો પણ અભાવ થવો જોઈએ. માટે મૂલાજ્ઞાનને ઉપાદાન માનતાં, સુખાદિકથી બિંબઉપાધિનો વિયોગ હોય તે કાળે પણ પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ સંભવે નહિ.

૨૨૮ : ઉક્ત શંકાનું સમાધાન

આ શંકાનું આવું સમાધાન છે. આવરણશક્તિ અને વિક્ષેપશક્તિ એવા ભેદથી અજ્ઞાન બે અંશવાળું છે; પ્રતિબંધકરહિત અધિષ્ઠાનથી, અશેષ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. પ્રારબ્ધકર્મ પ્રતિબંધક હોય તો બ્રહ્મરૂપ અધિષ્ઠાનનું જ્ઞાન થતાં પણ, વિક્ષેપહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિ થાય નહિ; અને ઘટાદિક અનાત્મપદાર્થગોચર જ્ઞાન થાય તેનાથી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ તો થાય નહિ, પણ જેટલો કાળ ઘટાદિકનું સ્ફુરણ રહે તેટલો કાળ, અંધકારથી આવૃત્ત ગૃહના એકદેશને વિષે પ્રભાના પ્રકાશથી અંધકારનો સંકોચ થાય તેમ, અજ્ઞાનજન્ય આવરણનો સંકોચ થાય. તેમ જ સુખદર્પણાદિકના સાક્ષાત્કારથી, બ્રહ્મનું આચ્છાદક મૂલાજ્ઞાન તેની નિવૃત્તિ તો યદ્યપિ થાય નહિ તથાપિ અજ્ઞાનજન્ય પ્રતિબિંબાધ્યાસરૂપ વિક્ષેપનો, સુખદર્પણાદિજ્ઞાને કરીને, ઉપાદાનને વિષે વિલય થવા રૂપ સંકોચ થાય છે, ઉપાદાનને વિષે વિલય તેને જ કાર્યની સૂક્ષ્મ અવસ્થા કહે છે. આ રીતે અધિષ્ઠાનજ્ઞાનના અભાવથી કરીને અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ ન હોવાથી પ્રતિબિંબાધ્યાસનો બાધ થવા રૂપ નિવૃત્તિ તો યદ્યપિ સંભવતી નથી, તથાપિ સુખદર્પણાદિકના જ્ઞાનથી, પ્રતિબંધકનો અભાવ થતાં, કાર્યનો ઉપાદાનને વિષે વિલય થવા રૂપ નિવૃત્તિ સંભવે છે.

૨૨૯ : એકદેશીની રીતિ અનુસાર બાધલક્ષણ

આ પ્રકારે, સંસારદશામાં, પ્રતિબિંબનો બાધ થતો નથી, એમ કોઈ એકદેશી માને છે. એ મતમાં અભાવનિશ્ચયને બાધ કહેતા નથી, કેમ કે 'સુખને વિષે દર્પણસ્થત્વ નથી,' 'દર્પણને વિષે સુખ નથી' એવો, વિવરણકાર અને વિદ્યારણ્યસ્વામીનો મતભેદ હોવાથી, ઉભયવિધ અધ્યાસનો અભાવનિશ્ચય સર્વ અવિદ્વાનને પણ અનુભવસિદ્ધ છે. સંસારદશામાં તેનો અભાવ કહેવો સંભવે નહિ. માટે બ્રહ્મજ્ઞાન

વિના પ્રતિબિંબાધ્યાસનો બાધ માને તેના મતમાં કેવળ અધિષ્ઠાન-શેષ તે જ બાધ કહેવાય છે. પ્રતિબિંબાધ્યાસનો અભાવનિશ્ચય, ઉક્ત રીતિએ થયા છતાં પણ, સંસારદશામાં અજ્ઞાનની સત્તા હોવાથી, કેવળ અધિષ્ઠાન જ શેષ નથી. પણ અજ્ઞાનવિશિષ્ટ અધિષ્ઠાન છે. આ રીતે પ્રતિબંધકરહિત સુખદર્પણાદિકના સાક્ષાત્કારથી, અધિષ્ઠાનજ્ઞાન વિના બાધરૂપ અજ્ઞાનનિવૃત્તિનો અભાવ થયા છતાં પણ, પોતાના ઉપાદાનને વિષે વિલયરૂપ, કાર્યનો સંકોચ થાય છે. ઉપાદાનરૂપે કાર્યની સ્થિતિ તેને જ સૂક્ષ્માવસ્થા કહે છે. વળી,

૨૩૦ : બાધલક્ષણ અને પ્રતિબિંબાધ્યાસબાધ

બહુએક ગ્રંથકારોના મતમાં, બ્રહ્મજ્ઞાન વિના, મૂલાજ્ઞાનના નાશ વિના પણ, મૂલાજ્ઞાનજન્ય પ્રતિબિંબાધ્યાસનો બાધ થાય છે. તેમનો અભિપ્રાય આ પ્રમાણે છે: મિથ્યાત્વનિશ્ચય અથવા અભાવ-નિશ્ચય તે બાધ કહેવાય છે એવો સર્વ ગ્રંથોનો નિષ્કર્ષ છે. ઘણેક સ્થાને મિથ્યાત્વનિશ્ચય પણ અભાવનિશ્ચય હોઈ શકે ને ત્યાં અધિ-ષ્ઠાનમાત્ર શેષ રહે છે, અજ્ઞાન શેષ રહેતું નથી. આવા અભિપ્રાયથી કોઈ ગ્રંથકારે અધિષ્ઠાનમાત્ર શેષ રહે તે બાધ એવું બાધસ્વરૂપ કહ્યું છે. પણ અધિષ્ઠાનમાત્રનો શેષ તે બાધનું લક્ષણ નથી; જો બાધનું એ જ લક્ષણ હોય તો સ્ફટિકને વિષે લૌહિત્યભ્રમ આદિ સોપાધિક અધ્યાસ થાય, ત્યાં અધિષ્ઠાનજ્ઞાનના ઉત્તરકાળને વિષે પણ જપાકુસુમ તથા સ્ફટિકના પરસ્પરસંબંધરૂપ પ્રતિબંધક હોવાથી, લૌહિત્યઅધ્યાસ-ની નિવૃત્તિ થતી નથી. એમ જ વિદ્વાનને પ્રારબ્ધકર્મ પ્રતિબંધક હોય ત્યાં સુધી શરીરાદિકની નિવૃત્તિ થતી નથી; એટલે કે ઉભય સ્થાને અધિષ્ઠાન અજ્ઞાનકાર્યવિશિષ્ટ હોવાથી, કેવળ અધિષ્ઠાનશેષ તે બાધ એમ કહેવાતું નથી. શ્વેતસ્ફટિકના સાક્ષાત્કારથી, લૌહિત્યઅધ્યાસ-નો બાધ થાય છે, બ્રહ્મસાક્ષાત્કારથી જીવન્મુક્ત વિદ્વાનને સંસાર-નો બાધ થાય છે. આ રીતે વિક્ષેપ સહિત અધિષ્ઠાનને બાધ માનવામાં સર્વ ગ્રંથકારોનો મત છે અને અધ્યસ્ત પદાર્થને વિષે મિથ્યાત્વનિશ્ચય અથવા તે પદાર્થનો અભાવનિશ્ચય તે જ બાધસ્વરૂપ થાય છે. અને પ્રતિબંધકરહિત સુખદર્પણાદિકના જ્ઞાનથી સુખને વિષે પ્રતિબિંબત્વા-દિક ધર્મોના તથા દર્પણને વિષે પ્રતિબિંબાદિક ધર્મીના મિથ્યાત્વનો નિશ્ચય થાય તેમ છે, તેમ અભાવનિશ્ચય થાય છે; એટલે બ્રહ્મજ્ઞાન વિના પ્રતિબિંબાધ્યાસનો બાધ થતો નથી, એવું કથન અયુક્ત છે.

૨૩૧ : મુખદર્પણાદિક અધિષ્ઠાનજ્ઞાનના હેતુતા

જેમ અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી, અધ્યાસની બાધરૂપ નિવૃત્તિ થાય છે, તેમ મુખદર્પણાદિકના અપરોક્ષજ્ઞાનથી પણ, પ્રતિબંધકરહિત કાળને વિષે, પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ અનુભવસિદ્ધ છે. માટે પ્રતિબંધકાભાવ સહિત મુખદર્પણાદિ જ્ઞાન પણ, અધિષ્ઠાનની પેઠે, અધ્યાસનિવૃત્તિનો હેતુ છે. આ રીતે માનવું યોગ્ય છે. તેમ મુખદર્પણાદિ જ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસનિવૃત્તિની કારણતા સંભવે પણ છે; કેમ કે સમાન વિષયક જ્ઞાન સાથે અજ્ઞાનનો વિરોધ છે, ભિન્નવિષયક જ્ઞાન અજ્ઞાનનો વિરોધ નથી, એટલે મુખદર્પણાદિકજ્ઞાનનો મુખદર્પણાદ્યવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અવસ્થાઅજ્ઞાન સાથે જ વિરોધ છે. બ્રહ્માચ્છાદક મૂલાજ્ઞાન સાથે બ્રહ્મજ્ઞાન વિના અન્ય જ્ઞાનનો વિરોધ નથી. આમ છે એટલે બ્રહ્મજ્ઞાનવિરોધી મૂલાજ્ઞાન સાથે દર્પણાદિક જ્ઞાનનો વિરોધ ન હોવાથી, પ્રતિબિંબાધ્યાસના ઉપાદાનરૂપ મૂલાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ તો યદ્યપિ થશે નહિ; તથાપિ અજ્ઞાનનિવૃત્તિ વિના પણ વિરોધી જ્ઞાનથી પૂર્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય એ અનુભવસિદ્ધ છે.

૨૩૨ : મુખદર્પણાદિકના જ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની નાશકતા

જ્યાં રજ્જુના અજ્ઞાનથી, સર્પભ્રમ પછી દંડભ્રમ થાય, ત્યાં દંડજ્ઞાનથી, સર્પના ઉપાદાનરૂપ અવસ્થાઅજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતી નથી, કેમ કે અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનના તત્ત્વજ્ઞાનથી જ થાય છે. આમ છે એટલે રજ્જુજ્ઞાન વિના રજ્જુચેતનસ્થ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ સંભવે નહિ; ને દંડભ્રમથી જ રજ્જુચેતનસ્થ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ સંભવે તો ઉપાદાનના અભાવને લીધે, દંડઅધ્યાસનું સ્વરૂપ જ સિદ્ધ થશે નહિ, માટે દંડજ્ઞાનથી, અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ વિના જેમ સર્પાધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય છે, તેમ 'મુખને વિષે પ્રતિબિંબત્વ નથી, દર્પણને વિષે મુખ નથી' એ પ્રકારે મુખ અને 'દર્પણનું જ્ઞાન પ્રતિબિંબાધ્યાસનું વિરોધી હોવાથી, તે જ્ઞાને કરીને પણ પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય છે; પ્રતિબિંબાધ્યાસના ઉપાદાનભૂત મૂલાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ ઉક્ત જ્ઞાનથી સંભવતી નથી. જો ઉક્ત જ્ઞાનથી મૂલાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ કહીએ તો મૂલા-

જ્ઞાનનાં કાર્ય મુખદર્પણાદિક વ્યાવહારિક પદાર્થ પણ નષ્ટ થવા જોઈએ. માટે મુખદર્પણાદિ જ્ઞાનને, વિરોધી વિષયક હોવાને લીધે, અજ્ઞાન-નિવૃત્તિ વિના પણ, પ્રતિબિંબાધ્યાસની નાશકતા છે. ભાવ અને અભાવનો પરસ્પર વિરોધ હોય છે, એટલે તેમનાં જ્ઞાન પણ પરસ્પરવિરોધી હોય છે. જ્યાં સ્થાણુને વિષે, સ્થાણુત્વજ્ઞાનના ઉત્તરક્ષણને વિષે, પુરુષત્વભ્રમ થાય, ત્યાં 'સ્થાણુત્વ નથી' એવા વિરોધી ભ્રમજ્ઞાનથી, પૂર્વના પ્રમાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. ઘટવાળા ભૂતલને વિષે ઘટાભાવરૂપ ભ્રમજ્ઞાનના ઉત્તરક્ષણને વિષે, ઘટ સાથે ઇંદ્રિયનો સંયોગ થતાં 'ભૂતલ ઘટવાળું છે' એવા વિરોધી પ્રમાજ્ઞાનથી, પૂર્વના ભ્રમજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. જ્યાં રજ્જુને વિષે સર્પભ્રમ થવાના ઉત્તરકાલને વિષે દંડભ્રમ થાય છે ત્યાં દંડભ્રમથી સર્પભ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે. આ પ્રકારે ક્યાંક ભ્રમજ્ઞાનથી પ્રમાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ, ક્યાંક પ્રમાજ્ઞાનથી ભ્રમજ્ઞાનની નિવૃત્તિ, ક્યાંક ભ્રમજ્ઞાનથી ભ્રમજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. જ્યાં ભ્રમથી પ્રમાની નિવૃત્તિ તેમ ભ્રમથી ભ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે, ત્યાં ભ્રમના ઉપાદાનરૂપ અજ્ઞાનના સદ્ભાવને વિષે જ પૂર્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. જ્યાં પ્રમાજ્ઞાનથી ભ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે ત્યાં અધિષ્ઠાનનું યથાર્થ જ્ઞાન પ્રમા હોવાથી, અજ્ઞાન સહિત ભ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે. આ પ્રકારે અધિષ્ઠાન–જ્ઞાન વિના, મૂલાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ વિના પણ, મુખદર્પણાદિજ્ઞાનથી પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ સંભવે છે.

વિરોધીજ્ઞાનથી પૂર્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે એવો નિયમ છે; અધિષ્ઠાનના યથાર્થ જ્ઞાનથી જ પૂર્વભ્રમની નિવૃત્તિ થાય એવો નિયમ નથી; અને અધિષ્ઠાનના યથાર્થ જ્ઞાન વિના અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતી નથી. આમ છે એટલે અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ કેવળ અધિષ્ઠાનની વિશેષ પ્રમાથી થાય છે એવો નિયમ નીકળે છે. વિવરણકારના મતાનુસાર 'મુખને વિષે પ્રતિબિંબત્વ દર્પણસ્થત્વ પ્રત્યઙ્મુખત્વ' એવો અધ્યાસ થાય છે, તેનું વિરોધી 'મુખને વિષે પ્રતિબિંબત્વાદિક નથી;' એ જ્ઞાન છે. વિદ્યારણ્યસ્વામીના મતાનુસાર 'દર્પણને વિષે મુખ' એવો અધ્યાસ થાય છે, 'દર્પણને વિષે મુખ નથી,' એ જ્ઞાન તેનું વિરોધી છે. નૈયાયિક મતમાં પણ ભાવ અભાવનો પરસ્પર વિરોધ માનીને તેમના જ્ઞાનનો પણ, તેમના વિષયના વિરોધને લઈને, વિરોધ માન્યો છે. આ પ્રકારે મૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતાં, બિંબઉપાધિના સન્નિધાનરૂપ પ્રતિબંધકરહિત કાલને વિષે, મુખદર્પણાદિક જ્ઞાનથી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ વિના પણ, ઉક્ત અધ્યાસની નિવૃત્તિ સંભવે છે.

પરંતુ આ પક્ષને વિષે આવી શંકા થાય છે. શારીરક ભાષ્યની ટીકા પંચપાદિકા નામે પદ્મપાદાચાર્યે કરેલી છે. તે પદ્મપાદાચાર્યને ભાષ્યકારના વચનથી સર્વજ્ઞતા થઈ છે એવા સર્વજ્ઞનું વચન પંચપાદાકિકાને વિષે આવું છે —જ્યાં સર્પરજતાદિક ભ્રમ થાય ત્યાં રજ્જુ શક્તિના જ્ઞાનથી સર્પરજતાદિક ઉપાદાન અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે, અને અજ્ઞાનની નિવૃત્તિથી સર્પરજતાદિક અધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય છે. રજ્જુશુક્તિ આદિકના જ્ઞાનને, સર્પરજતાદિકની નિવૃત્તિનું સાક્ષાત્કારણ માનીએ તો, ઉપાદાનના નાશથી ભાવકાર્યનો નાશ થાય છે એ નિયમની હાનિ થશે અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી અજ્ઞાનનો નાશ થાય છે, અજ્ઞાન નાશથી અધ્યાસનો નાશ થાય છે, એમ માનીએ તો ઉક્ત નિયમનો વ્યભિચાર થતો નથી, યદ્યપિ અધિકારની પેઠે અજ્ઞાન પણ ભાવરૂપ છે, તથાપિ અજ્ઞાન અનાદિ હોવાથી કાર્ય નથી, એટલે અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ તો અધિષ્ઠાનના જ્ઞાનથી પણ સંભવે છે, પરંતુ ભાવકાર્ય જે સર્પાદિક અધ્યાસ તેની નિવૃત્તિ ઉપાદાનના નાશ વિના થતી નથી ઘટધ્વંસની પણ નિવૃત્તિ વેદાંતમતમાં સંભવે છે, અને અભાવપદાર્થનું ઉપાદાન કારણ હોઈ શકતું નથી. એટલે ઉપાદાનના નાશ વિના પણ ઘટધ્વંસરૂપ કાર્યનો નાશ થાય છે, પણ ઘટધ્વંસ ભાવ નથી, એટલે ભાવકાર્યના નાશને વિષે ઉપાદાનનાશની હેતુતા સાચવવા માટે પંચપાદિકામાં, અજ્ઞાનનિવૃત્તિ દ્વારા અધિષ્ઠાનજ્ઞાનને, અધ્યાસનિવૃત્તિની હેતુતા કહેલી છે અજ્ઞાનનિવૃત્તિ વિના અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી અધ્યાસનિવૃત્તિ સાક્ષાત્ થાય એનો નિષેધ છે મૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતાં ઉક્ત રીતે, અજ્ઞાનનિવૃત્તિ વિના પણ, પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ માનવી પડે છે, જેથી પંચપાદિકાવચન સાથે વિરોધ આવશે અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતાં વિરોધ નહિ આવે, કેમ કે અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા કહે તેના મતમાં, વિવરણકારની રીતિ અનુસાર, મુખાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાનને ધર્માધ્યાસની ઉપાદાનતા સિદ્ધ થાય છે. વિવરણકારની રીતિથી, દર્પણાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાનને ધર્મીઅધ્યાસની હેતુતા સિદ્ધ થાય છે અને પ્રતિબંધકરહિત કાલને વિષે, મુખજ્ઞાનથી વા દર્પણજ્ઞાનથી તે તે અજ્ઞાનની ક્રમે કરીને નિવૃત્તિ થાય છે, અજ્ઞાનનિવૃત્તિ દ્વારા પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય છે, આમ છે એટલે અવસ્થાઅજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા

માનવી પંચપાદિકાવચનથી અનુકૂળ છે, મૂલાજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા કહેવી પંચપાદિકાવચનથી વિરુદ્ધ છે. આ પ્રકારે ઉક્ત અધ્યાસની હેતુતા અવસ્થાઅજ્ઞાનને માનીએ તો તેનો પૂર્વપક્ષ આ પ્રકારે છે.

૨૩૪ : ઉક્ત શંકાનું સમાધાન

પરંતુ અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની હેતુતા માનતાં પણ પંચપાદિકાવચન સાથેના વિરોધનો પરિહાર થતો નથી. જુઓ, જ્યાં દર્પણસંબંધરહિત દેવદત્તમુખનો વા દેવદત્તમુખવિયુક્ત દર્પણનો યજ્ઞદત્તને સાક્ષાત્કાર થાય, અને પછી દેવદત્તમુખનો દર્પણ સાથે સંબંધ થાય, ત્યાં પણ પ્રતિબિંબાધ્યાસ થાય છે. મૂલાજ્ઞાનની ઉપાદાનતા માનીએ તો મુખદર્પણાદિક સાક્ષાત્કારથી તેની નિવૃત્તિ થાય નહિ, અને મુખજ્ઞાનથી મુખાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાનની તેમ દર્પણજ્ઞાનથી દર્પણાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ અવશ્ય થાય છે. મુખદર્પણસાક્ષાત્કારના ઉત્તરકાલને વિષે પણ મુખદર્પણના સન્નિધાનથી પ્રતિબિંબાધ્યાસ થાય છે. આમ છે એટલે મુખદર્પણસાક્ષાત્કારથી અવસ્થાઅજ્ઞાનના આવરણશક્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનાંશનો નાશ ન થવાથી વિક્ષેપરૂપે કરીને જ્ઞાનઅધિષ્ઠાનને વિષે પણ અધ્યાસ સંભવે છે. ત્યાં દર્પણ અને મુખનો પરસ્પર વિયોગ થતાં પ્રતિબંધકાભાવસહિત અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી અજ્ઞાનનિવૃત્તિ દ્વારા અધ્યાસની નિવૃત્તિ કહેવી અવસ્થાઅજ્ઞાનવાદીને પણ સંભવતી નથી; માત્ર જ્ઞાનથી જ સાક્ષાત્ અધ્યાસની નિવૃત્તિ કહેવી જ સંભવે છે; કેમ કે રજ્જુજ્ઞાનથી શુક્તિના અજ્ઞાનનો નાશ થતો નથી, અર્થાત્ જ્ઞાનથી અજ્ઞાનમાત્રનો નાશ થતો નથી, કેવલ સમયવિષયક અજ્ઞાનનો જ્ઞાનથી નાશ થાય છે. જ્ઞાનથી જેનો પ્રકાશ થાય તે જ્ઞાનનો વિષય કહેવાય, અજ્ઞાનથી આવૃત હોય તે અજ્ઞાનનો વિષય કહેવાય. યજ્ઞદત્તને અધ્યાસના પૂર્વકાલને વિષે થયેલો જે મુખદર્પણનો સાક્ષાત્કાર તેનાથી આવરણનો નાશ થવાને લીધે, અજ્ઞાનકૃત આવરણરૂપ અજ્ઞાનની વિષયતાનો મુખદર્પણને વિષે અભાવ છે. એટલે જ્ઞાનઅજ્ઞાન
[illegible]

જો સૂક્ષ્મ વિચાર કરીએ તો અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની હેતુતા માનતાં જ પંચપાદિકાવચન સાથે વિરોધ આવે છે, મૂલાજ્ઞાનની હેતુતા માનતાં વિરોધ નથી. જુઓ, જ્ઞાનથી કેવલ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે, અને અજ્ઞાનરૂપ ઉપાદાનની નિવૃત્તિથી અજ્ઞાનકાર્યની નિવૃત્તિ થાય છે, એવું પંચપાદિકાનું વચન છે તેનો એવો અભિપ્રાય નથી કે ભાવકાર્યના નાશને વિષે ઉપાદાનનો નાશ એ નિયતહેતુ હોવાથી જ્ઞાને કરીને અધ્યાસનિવૃત્તિ સંભવે નહિ; કારણ કે ઉપાદાનના નાશ વિના ભાવકાર્યનો નાશ થતો ન હોય તો ભાવકાર્યના નાશને વિષે ઉપાદાનનો નાશ નિયતહેતુ થાય. ત્યાં ભાવકાર્ય દ્વયણુક છે, તેનું ઉપાદાન પરમાણુ છે, ને તે નિત્ય હોવાથી તેનો નાશ સંભવતો નથી, એટલે પરમાણુસંયોગના નાશથી દ્વયણુકનો નાશ કહ્યો છે, અર્થાત્ એ ઠેકાણે ભાવકાર્યના નાશને વિષે ઉપાદાનનાશની હેતુતાનો નિયમ સાચવવાના હેતુથી પંચપાદિકાનું વચન કહેલું નથી; અને કદાચિત્ કેવલ આગ્રહ કરીને પંચપાદિકાવચન તે જ હેતુથી કહેલું છે એમ કહેવામાં આવે તો દંડભ્રમથી સર્પાધ્યાસની નિવૃત્તિ થશે નહિ. નૈયાયિકના મતમાં પણ દ્વયણુકભિન્નદ્રવ્યના નાશને વિષે ઉપાદાનના નાશની હેતુતા માની છે; સકલભાવકાર્યના નાશને વિષે ઉપાદાનનાશની હેતુતા માને તો પરમાણુ અને મન નિત્ય છે, તેમના નાશનો સંભવ ન હોવાથી તેમની ક્રિયાનો નાશ થશે નહિ. એમ જ નિત્ય આત્માના જ્ઞાનાદિ ગુણોનો અને નિત્ય આકાશના શબ્દાદિ ગુણોનો પણ નાશ થશે નહિ; માટે ભાવકાર્યના નાશને વિષે ઉપાદાનનાશ હેતુ છે એમ કહેવું અસંગત છે. પરંતુ કોઈ સ્થાને આશ્રયનો નાશ થતાં કાર્યની સ્થિતિ થતી નથી, ત્યાં ઉપાદાનનો નાશ પણ કાર્યનાશનો હેતુ છે, તથાપિ કાર્યનાશને વિષે ઉપાદાનનો નાશ એ નિયતહેતુ નથી. ઉપાદાનનો સદ્ભાવ છતાં અન્ય કારણોથી પણ કાર્યનો નાશ થાય છે. આવાં કારણોને લઈ, ઉક્ત નિયમ સાચવવાને પંચપાદિકાનું વચન કહેવાયું છે એમ નથી, પરંતુ પંચપાદિકાવચનનો અભિપ્રાય એવો છે કે અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી અધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય ત્યાં અધિષ્ઠાનજ્ઞાન એ અધ્યાસનિવૃત્તિનું કારણ નથી, તે તો અજ્ઞાનનિવૃત્તિનું કારણ છે અને અજ્ઞાનનિવૃત્તિ અધ્યાસનિવૃત્તિનું કારણ છે; જેમ કુંભારનો પિતા ઘટકાર્યને વિષે અન્યથાસિદ્ધ

હોવાથી કારણ નથી, તેમ અધ્યાસનિવૃત્તિને વિષે અધિષ્ઠાનજ્ઞાન અન્યથા સિદ્ધ હોવાથી કારણ નથી; જ્યાં અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી અધ્યાસનિવૃત્તિ થાય ત્યાં જ્ઞાનથી અજ્ઞાનમાત્રની નિવૃત્તિ થાય છે, અને અધ્યાસની નિવૃત્તિ ઉપાદાનભૂત અજ્ઞાનના નાશથી થાય છે, અને સર્વત્ર અધ્યાસનિવૃત્તિને વિષે અજ્ઞાનનિવૃત્તિની હેતુતા છે એવા અભિપ્રાયથી પંચપાદિકાની ઉક્તિ હોય તો દંડભ્રમથી, અજ્ઞાનનિવૃત્તિનો અભાવ હોવાને લીધે, સર્પભ્રમની નિવૃત્તિ થવી ન જોઈએ. માટે અધિષ્ઠાનના યથાર્થ જ્ઞાનથી અધ્યાસનિવૃત્તિ થાય છે, ત્યાં અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ જ અધ્યાસનિવૃત્તિની હેતુ છે એ નિયમ પંચપાદિકાગ્રંથને વિષે વિવક્ષિત છે.

વળી અવસ્થાઅજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની હેતુતા માને તેના મતમાં મુખદર્પણાદિકજ્ઞાન તે જ અધિષ્ઠાનનું જ્ઞાન છે, તેનાથી અજ્ઞાન-નિવૃત્તિ દ્વારા અધ્યાસની નિવૃત્તિ માનવી પંચપાદિકાનુસાર છે. અને યજ્ઞદત્તને પૂર્વજ્ઞાનથી આવરણનાશ હોય તે સ્થળે, દેવદત્તમુખને ઉપાધિનું સન્નિધાન થતાં પ્રતિબિંબાધ્યાસ થાય છે, ઉપાધિનો વિયોગ થાય તે કાલે અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી અધ્યાસનિવૃત્તિ થાય છે; ત્યાં અજ્ઞાન-નિવૃત્તિ દ્વારા અધ્યાસની નિવૃત્તિ સંભવે નહિ, પણ અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી સાક્ષાત્ અધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય છે. આમ હોવાથી આ વાત પંચ-પાદિકાથી વિરુદ્ધ છે. અને મૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનીએ તો મુખદર્પણાદિકજ્ઞાનથી પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય ત્યાં આ પક્ષમાં મુખદર્પણાદિકની અધિષ્ઠાનતા માની નથી એટલે અધિષ્ઠાન-જ્ઞાનજન્ય અધ્યાસનિવૃત્તિ રહી નહિ; મુખદર્પણાદિકજ્ઞાનની જે અધ્યાસ-નિવર્તકતા તે વિરોધીવિષયના જ્ઞાનને વિરોધી હોવાથી સિદ્ધ થાય છે. અને પંચપાદિકામાં અધિષ્ઠાનજન્ય અધ્યાસની નિવૃત્તિ જ અજ્ઞાનનિવૃત્તિ દ્વારા વિવક્ષિત છે, અને અધિષ્ઠાનજ્ઞાન વિના કોઈ પણ અન્ય પ્રકારે *અધ્યાસની નિવૃત્તિને વિષે અજ્ઞાનનિવૃત્તિને દ્વાર કરવી વિવક્ષિત નથી.* આ પ્રમાણે મૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતાં, મુખદર્પણાદિજ્ઞાનજન્ય અધ્યાસની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનજ્ઞાનજન્ય નથી; અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસનું ઉપાદાન માનતાં મુખદર્પણાદિજ્ઞાન-જન્ય અધ્યાસની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનજ્ઞાનજન્ય છે. અને અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી અધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય તે અજ્ઞાનનિવૃત્તિ દ્વારા જ થાય એવું પંચ-પાદિકામાં વિવક્ષિત છે. પૂર્વજ્ઞાન અધિષ્ઠાનને વિષે અધ્યાસ થઈને નિવૃત્ત થાય ત્યાં, કહી ગયા તે પ્રકારે, અજ્ઞાનનિવૃત્તિ દ્વારા અધ્યાસ-

નિવૃત્તિ સંભવતી નથી; એટલે અવસ્થાઅજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનવાથી જ પંચપાદિકાવચન સાથે વિરોધ આવે છે, મૂલાજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતાં વિરોધ નથી.

૨૩૬ : સ્વપ્નાધ્યાસનું ઉપાદાન

આ રીતે આકાશાદિ પ્રપંચની પેઠે, પ્રતિબિંબાધ્યાસ પણ મૂલાજ્ઞાનજન્ય છે. પરંતુ એકદેશીની રીતિ અનુસાર, બ્રહ્મજ્ઞાન વિના તેની બાધરૂપ નિવૃત્તિ થતી નથી એટલે પ્રતિબિંબાધ્યાસ વ્યાવહારિક છે એવી શંકા થાય છે; પરંતુ બિંબઉપાધિના સંબંધરૂપ આગંતુકદોષજન્ય હોવાથી છે તો પ્રાતિભાસિક જ. આકાશાદિ પ્રપંચનો જે અધ્યાસ તે અવિદ્યામાત્રજન્ય છે, એટલે વ્યાવહારિક છે અને હમણાં કહેવાઈ તે રીતિ પ્રમાણે, અધિષ્ઠાન જ્ઞાન વિના વિરોધીજ્ઞાનથી બાધરૂપ નિવૃત્તિનો સંભવ હોવાથી સંસારદશામાં બાધ્યત્વરૂપ પ્રાતિભાસિકતા પણ તેને સંભવે છે. એમ પ્રતિબિંબાધ્યાસનું ઉપાદાન, મતભેદે કરીને, અવસ્થાઅજ્ઞાન તેમ મૂલાજ્ઞાન કહ્યું તેમ જ સ્વપ્નાધ્યાસ પણ કોઈના મતમાં અવસ્થા અજ્ઞાનજન્ય છે, કોઈના મતમાં મૂલાજ્ઞાનજન્ય છે.

૨૩૭ : તુલાજ્ઞાનની સ્વપ્ન વિષે ઉપાદાનતા

અવસ્થાઅજ્ઞાનને સ્વપ્નનું ઉપાદાન આ પ્રકારે કહેવામાં આવે છે. અજ્ઞાનની અવસ્થાવિશેષ નિદ્રા છે. અજ્ઞાનનું લક્ષણ આવરણ અને વિક્ષેપ શક્તિરૂપ છે. સ્વપ્નકાલને વિષે જાગ્રતનાં જે દ્રષ્ટા અને દૃશ્ય તેનું આવરણ અનુભવસિદ્ધ છે. દેવદત્ત નામે જાતિએ બ્રાહ્મણ જાગ્રતકાલને વિષે પિતા પિતામહાદિકના મરણ પછી દાહશ્રાદ્ધાદિક કરીને ધનપુત્રાદિસંપત્તિસમેત છતો સૂઈ જાય છે ત્યાં પોતાને યજ્ઞદત્ત નામે ક્ષત્રિય જાતિનો, બાલ્યાવસ્થાવિશિષ્ટ, અન્નવસ્ત્રના અલાભથી ક્ષુધાશીતાદિથી પીડિત અને તેથી પોતાના પિતાપિતામહના ખોળામાં રુદન કરતો, અનુભવ કરે છે. આ ઠેકાણે જાગ્રતકાળનાં વ્યાવહારિક દ્રષ્ટા અને દૃશ્યનું મૂલાજ્ઞાનથી આવરણ કહેવાય તો જાગ્રતકાળને વિષે પણ તેમનું આવરણ થવું જોઈએ. અન્ય કોઈ આવરણકર્તા પ્રતીત થતું નથી જેથી સ્વપ્નકાલે નિદ્રા જ આવરણ કરે છે એમ સમજાય છે. અને સ્વપ્નપદાર્થાકાર પરિણામ પણ નિદ્રાનો જ થાય છે. આ પ્રકારે નિદ્રા આવરણ અને વિક્ષેપશક્તિવિશિષ્ટ છે. અર્થાત્ અજ્ઞાનનાં લક્ષણ નિદ્રામાં હોવાથી

અજ્ઞાનની અવસ્થાવિશેષ જ નિદ્રા છે. પરંતુ અવસ્થાઅજ્ઞાન સાદિ છે, કેમકે મૂલાજ્ઞાન જ આગંતુક આકારવિશિષ્ટ થઈ કિંચિત્ ઉપાધિઅવચ્છિન્ન ચેતનનું આવરણ કરે તેને અવસ્થાઅજ્ઞાન અને તુલાજ્ઞાન કહેવાય છે. એમ આગંતુક આકારવિશિષ્ટ હોવાથી અવસ્થાજ્ઞાન સાદિ છે તેની ઉત્પત્તિનું નિમિત્તકારણ જાગ્રદ્‌ભોગહેતુ જે કર્મ તેનો ઉપરામ છે, અને ઉપાદાનકારણ મૂલાજ્ઞાનનો જ આકારવિશેષ હોવાથી, મૂલાજ્ઞાન છે. નિદ્રારૂપ અવસ્થાજ્ઞાનથી આવૃત વ્યાવહારિક દ્રષ્ટાને વિષે પ્રાતિભાસિક દ્રષ્ટા અધ્યસ્ત છે, નિદ્રાથી આવૃત વ્યાવહારિક દૃશ્યને વિષે પ્રાતિભાસિક દૃશ્ય અધ્યસ્ત છે; એટલે પ્રાતિભાસિક દ્રષ્ટાનું અધિષ્ઠાન વ્યાવહારિક દ્રષ્ટા છે અને પ્રાતિભાસિક દૃશ્યનું અધિષ્ઠાન વ્યાવહારિક દૃશ્ય છે. કર્મ જ્યારે ભોગાભિમુખ થાય ત્યારે જાગ્રત થાય છે, તે સમયે બ્રહ્મજ્ઞાન-રહિત પુરુષોને પણ વ્યાવહારિક દ્રષ્ટાદૃશ્યનું જે જ્ઞાન તે જ અધિષ્ઠાનજ્ઞાન છે અને તેનાથી અવસ્થાજ્ઞાનરૂપ ઉપાદાનની નિવૃત્તિ દ્વારા પ્રાતિભાસિક દ્રષ્ટાદૃશ્યની નિવૃત્તિ થાય છે. વ્યાવહારિક દ્રષ્ટાના જ્ઞાનથી પ્રાતિભાસિક દ્રષ્ટાની અને વ્યાવહારિક દૃશ્યના જ્ઞાનથી પ્રાતિભાસિક દૃશ્યની નિવૃત્તિ થાય છે.

૨૩૮ : એ ઉપર શંકા

આ પક્ષ ઉપર એવી શંકા થાય છે કે ઉક્ત રીતિએ જાગ્રતદ્રષ્ટા અને સ્વપ્નદ્રષ્ટાનો ભેદ છે. અને અન્ય દ્રષ્ટાને અનુભૂતની અન્યને સ્મૃતિ થતી હોય તો દેવદત્તને અનુભૂતની યજ્ઞદત્તને સ્મૃતિ થવી જોઈએ, (પણ તેમ થતું નથી અને) સ્વપ્નના અનુભૂતની તો જાગ્રત-કાલે સ્મૃતિ થાય છે, જે દ્રષ્ટાનો ભેદ માનતાં થવી જોઈએ નહિ.

૨૩૯ : સમાધાન

થઈ શકે છે. યજ્ઞદત્તને વિષે દેવદત્તના તાદાત્મ્યનો અભાવ હોવાથી દેવદત્તને અનુભૂતની યજ્ઞદત્તને સ્મૃતિ થવાનો સંભવ નથી. આમ સ્વપ્નાધ્યાસનું ઉપાદાન નિદ્રારૂપ અવસ્થાજ્ઞાન સિદ્ધ થાય છે.

૨૪૦ : વ્યાવહારિક જીવજગતને સ્વપ્નના જીવજગતની અધિષ્ઠાનતા

સ્વપ્નકાલે દૃશ્યમાત્રની ઉત્પત્તિ અજ્ઞાનથી માનીએ અને વ્યાવહારિક જાગ્રતકાલના જીવને દ્રષ્ટા માનીએ તો તે સંભવે નહિ, કારણ કે વ્યાવહારિક જીવનું સ્વરૂપ નિદ્રારૂપ આવરણથી આવૃત છે અને અજ્ઞાનાવૃત જીવના સંબંધથી વિષયનું અપરોક્ષ થવામાં તો સ્વપ્નપ્રપંચના અપરોક્ષ જ્ઞાનનો જ અસંભવ થઈ જાય. આમ છે માટે દૃશ્યની પેઠે દ્રષ્ટા પણ વ્યાવહારિક જીવને વિષે અધ્યસ્ત છે; ને તે અનાવૃત્ત છે, ને તેના સંબંધથી પ્રાતિભાસિક દૃશ્યનું અપરોક્ષ સંભવે છે. આ પ્રકારે પારમાર્થિક વ્યાવહારિક પ્રતિભાસિક એમ ત્રિવિધજીવવાદી ગ્રંથકારોએ સ્વપ્નનું અધિષ્ઠાન વ્યાવહારિક જીવજગત માન્યું છે.

૨૪૧ : ચેતનને સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા

પણ આ મત અયુક્ત છે; કારણ કે વ્યાવહારિક દ્રષ્ટા પણ દૃશ્યની પેઠે અનાત્મા હોવાથી જડ છે; એટલે સત્તાસ્ફૂર્તિપ્રદાનરૂપ અધિષ્ઠાનતા વ્યાવહારિક દ્રષ્ટાદૃશ્યને વિષે સંભવે નહિ. પણ ચેતનને સ્વપ્નપ્રપંચની અધિષ્ઠાનતા કહેવી યોગ્ય છે. એટલા જ માટે રજ્જુશુક્તિને સર્પ અને રૂપાની અધિષ્ઠાનતા કહી છે તેનું તાત્પર્ય રજ્જુ અને શુક્તિ અવચ્છિન્ન ચેતનની અધિષ્ઠાનતા માનવારૂપે કહેલું છે. ઘણાક ગ્રંથોમાં પણ ચેતનને જ સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા કહી છે; માટે અહંકારાવચ્છિન્નચેતન સ્વપ્નનું અધિષ્ઠાન છે. આ બે મત યોગ્ય છે.

૨૪૨ : અહંકારાવચ્છિન્નચેતનને સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા

તેમાં અહંકારાવચ્છિન્નચેતનની અધિષ્ઠાનતા માનીએ તો મૂલાજ્ઞાનથી તેનુ આવરણ સંભવે નહિ; માટે અહંકારાવચ્છિન્નનું આચ્છાદક અવસ્થાઅજ્ઞાન જ સ્વપ્નનું ઉપાદાન સંભવે છે અને જાગ્રતરૂપ બોધથી, બ્રહ્મજ્ઞાન વિના તેનો નિવૃત્તિ પણ સંભવે છે.

૨૪૩ : અહંકારાનવચ્છિન્નચેતનને સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા

અવિદ્યાને વિષે પ્રતિબિંબચેતન વા બિંબરૂપ ઈશ્વર ચેતન અહંકારાવચ્છિન્ન ચેતન છે, તેની અધિષ્ઠાનતા માનીએ તો તેનું આચ્છાદક જે મૂલાજ્ઞાન તેને જ સ્વપ્નનું ઉપાદાન માનવું પડશે. જાગ્રતરૂપ બોધથી તેની બાધરૂપ નિવૃત્તિ થતી નથી; પણ ઉપાદાનને વિષે વિલયરૂપ, સ્વપ્ન-નિવૃત્તિ જાગ્રતને વિષે થાય છે.

૨૪૪ : અજ્ઞાનની વિક્ષેપશક્તિનો નાશ

અથવા પ્રતિબિંબાધ્યાસનિરૂપણને વિષે, ઉક્ત રીતિથી, જાગ્રતબોધ એ વિરોધીજ્ઞાન હોવાને લીધે સ્વપ્નાધ્યાસની નિવૃત્તિ કહી, પણ વિરોધી-જ્ઞાનથી આવરણહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિ થાય નહિ, કેવળ વિક્ષેપહેતુ અંશની નિવૃત્તિ થાય. વિરોધીજ્ઞાનથી અશેષ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ કહીએ તો દંડભ્રમથી સર્પભ્રમની નિવૃત્તિ થાય તે સ્થલે ઉપાદાનહેતુના અભાવથી જ દંડભ્રમનો અસંભવ થઈ જશે. વિક્ષેપઅંશની અશેષનિવૃત્તિ થાય તો દંડ પણ વિક્ષેપરૂપ છે, એટલે તેનો ઉપલભ થવો જોઈએ નહિ. આમ છે માટે એવું માનવું ઉચિત છે કે એક અજ્ઞાનને વિષે અનંત વિક્ષેપની હેતુ અનંતશક્તિ છે. વિરોધીજ્ઞાનથી એક વિક્ષેપની હેતુ જે શક્તિ તેનો નાશ થાય છે, બીજી વિક્ષેપહેતુ શક્તિ રહે છે, ને તેથી કાલાંતરે તે જ અધિષ્ઠાનને વિષે પુનઃ અધ્યાસ થાય છે. આ કારણને લીધે જ અતીત સ્વપ્નનો જાગ્રતબોધથી બાધ થતાં પણ આગામી સ્વપ્નરૂપ વિક્ષેપની હેતુ જે શક્તિ તેનો અવશેષ હોવાથી દિનાંતરને વિષે સ્વપ્નાધ્યાસ થાય છે; માટે અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતનને પણ સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા સંભવે છે.

૨૪૫ : વાસ્તવિક અધિષ્ઠાનતા અંતઃસ્થ ચેતનની સંભવે

ઉક્ત ચેતનને સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા માનતાં પણ શરીરના અંતર-દેશને વિષે સ્થિત જે ચેતન તેને જ અધિષ્ઠાનતા સંભવે છે. બાહ્ય દેશ-સ્થની અધિષ્ઠાનતા માનીએ તો જેમ એકના એક ઘટાદિકની પ્રતીતિ સર્વને થાય છે, તેમ એકના એક સ્વપ્નની પ્રતીતિ સર્વને થવી જોઈએ. વળી ઘટાદિકની અપરોક્ષતા થવામાં તેમ સર્પરજતાદિકની અપરોક્ષતા થવામાં જેમ ઇંદ્રિયવ્યાપારની અપેક્ષા છે, તેમ સ્વપ્નની અપરોક્ષતા થવામાં પણ ઇંદ્રિયવ્યાપારની અપેક્ષા રહેશે. પણ શરીરાંત–સ્થિત ચેતન-ને વિષે સ્વપ્નનો અધ્યાસ માનીએ, તો પ્રમાતા સાથે સંબંધવાળું

હોવાથી સુખાદિકની પેઠે સ્વપ્ન પણ, ઇંદ્રિયવ્યાપાર વિના અપરોક્ષ થઈ શકે. આ પ્રકારે અહંકારાવચ્છિન્ન અથવા અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતન તે જ સ્વપ્નનું અધિષ્ઠાન છે. આ ઉભયે મત પ્રામાણિક છે.

૨૪૬ : અંતઃસ્થ અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતનને અધિષ્ઠાનયેાગ્યતા

શરીરના અંતરદેશને વિષે સ્થિત જે અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતન તેને સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતાની યેાગ્યતા કહેતાં પણ અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતનના બે પ્રકાર છે. અવિદ્યાને વિષે પ્રતિબિંબિત જીવચેતન વા અવિદ્યાને વિષે બિંબરૂપ ઈશ્વરચેતન ઉભયે અહંકારાનવચ્છિન્ન છે, અને ઉભયે, વ્યાપક હોવાથી, શરીરના અંતરદેશને વિષે છે. ચેતનને વિષે બિંબ-પ્રતિબિંબભેદ સ્વાભાવિક હેાય તેા વિરુદ્ધધર્માશ્રયતા અંતઃસ્થ એવા એક ચેતનને વિષે સંભવે નહિ; બિંબતા અને પ્રતિબિંબતારૂપ ઈશ્વરતા અને જીવતા ઉપાધિકૃત છે; એક જ ચેતનને વિષે અજ્ઞાનસંબંધે કરીને, બિંબતા પ્રતિબિંબતા કલ્પિત છે; એટલે શરીરસ્થ એક ચેતનને વિષે જ ઉભય-વિધ વ્યવહાર થાય છે; એમ જ અંતરદેશસ્થને વિષે જ સ્વપ્નાધ્યાસની અધિષ્ઠાનતાનું અવચ્છેદક અંતઃકરણને માનીએ તેા અહંકારાવચ્છિન્નને અધિષ્ઠાનતા સિદ્ધ થાય; એના એ જ ચેતનને વિષે સ્વપ્નની અધિષ્ઠાન-તાનું અવચ્છેદક અંતઃકરણને ન માનીએ તેા અહંકારાનવચ્છિન્નને અધિ-ષ્ઠાનતા સિદ્ધ થાય. એકના એક જ દેવદત્તને, પુત્રદૃષ્ટિથી વિવક્ષા હેાય તેા પિતા કહેવાય, દેવદત્તના જનકની દૃષ્ટિથી વિવક્ષા હેાય તેા પુત્ર કહેવાય; વિવક્ષાના ભેદથી એકના એક દેવદત્તને વિષે પિતૃતા પુત્રતારૂપ વિરુદ્ધ ધર્મના વ્યવહારની પેઠે શરીરાંતઃ સ્થિત એકના એક ચેતનને વિષે અવચ્છિન્નત્વ અનવચ્છિન્નત્વ બિંબત્વ પ્રતિબિંબત્વ એ રૂપ વિરુદ્ધ ધર્મોના વ્યવહારનેા અસંભવ નથી. આ પ્રકારે અવિદ્યાપ્રતિબિંબરૂપ જીવચેતનને વિષે અથવા બિંબરૂપ ઈશ્વરચેતનને વિષે સ્વપ્નની અધિ-ષ્ઠાનતા માનીને, અહંકારાનવચ્છિન્નને વિષે સ્વપ્નાધ્યાસ માનતાં પણ શરીરદેશસ્થ અંતરચેતનપ્રદેશને વિષે જ સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા યેાગ્ય છે.

૨૪૭ : બાહ્યઆંતરસાધારણદેશસ્થ ચેતનને વિષે અધિષ્ઠાનતા

બાહ્ય–આંતર–સાધારણ–દેશસ્થને વિષે સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા કહીએ તેા ગૌડપાદાચાર્યના વચનથી તેમ ભાષ્યકારાદિકના વચનથી વિરોધ થાય; કેમ કે માંડૂક્યકારિકાના વૈતથ્ય પ્રકરણમાં ગૌડપાદાચાર્યે એમ કહ્યું છે

કે, સ્વપ્નના હાથી, પર્વત આદિની ઉત્પત્તિને યોગ્ય દેશકાળનો અભાવ હોવાથી સ્વપ્નના પદાર્થ મિથ્યા છે. આ પ્રકારની ગૌડપાદાચાર્યની ઉક્તિના વ્યાખ્યાનમાં ભાષ્યકારાદિકોએ એમ કહ્યું છે કે, ક્ષણઘટિકાદિક કાલને વિષે તેમ સૂક્ષ્મનાડી દેશને વિષે વ્યાવહારિક હસ્તી આદિની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ; એટલે સ્વપ્નના પદાર્થ વિતથ નામ મિથ્યા છે. એ પ્રકારે શરીરના અંતરદેશને વિષે સ્વપ્નની ઉત્પત્તિ કહી છે. બાહ્યાંતરસાધારણ ચેતનને વિષે અધિષ્ઠાનતા માનતાં સૂક્ષ્મ દેશને વિષે સ્વપ્નની ઉત્પત્તિ કહી તે અસંગત થઈ જશે; માટે શરીરાંતઃસ્થિત અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે સ્વપ્નાધ્યાસ છે.

૨૪૮ : અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતનના પ્રકાર

અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતન પણ અવિદ્યામાં પ્રતિબિંબરૂપ અને બિંબરૂપ એમ બે પ્રકારનું છે, તેમ બે જુદા જુદા મતમાં બન્નેની અધિષ્ઠાનતા પણ છે. તથાપિ અવિદ્યાને વિષે પ્રતિબિંબરૂપ જીવચેતનને જ અધિષ્ઠાનતા કહેવી સમીચીન છે; કારણ કે અપરોક્ષ અધિષ્ઠાનને વિષે અપરોક્ષ અધ્યાસ થાય છે; અને શુદ્ધ બ્રહ્મની પેઠે, ઈશ્વરચેતનનું જ્ઞાન કેવળ શાસ્ત્રથી થાય છે. ઈશ્વરચેતનને સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન માનીએ તો શાસ્ત્રરૂપ પ્રમાણનો અભાવ હોવાથી, અધિષ્ઠાનની અપરોક્ષતા વિના અધ્યાસની અપરોક્ષતા થઈ શકશે નહિ. પણ અવિદ્યાને વિષે પ્રતિબિંબ જે જીવચેતન જે અહંકારાવચ્છિન્ન છે તે અહમાકારવૃત્તિગોચર થાય છે, અને અહંકારાવચ્છિન્ન અવિદ્યાને વિષે પ્રતિબિંબરૂપ જીવચેતન પણ અહમાકારવૃત્તિગોચર થતું નથી, પરંતુ જીવનચેતન આવૃત્ત નથી એટલે સ્વતઃ એ પરોક્ષને વિષે અપરોક્ષ અધ્યાસ સંભવે છે.

૨૪૯ : સંક્ષેપશારીરક

સંક્ષેપશારીરકને વિષે અધ્યાસની અપરોક્ષતા વાસ્તે અધિષ્ઠાનની અપરોક્ષતા ત્રણ પ્રકારે કહી છે. સર્પરજતાદિકની અપરોક્ષતાનાં ઉપયોગી રજ્જુશુક્તિ આદિકની અપરોક્ષતા ઈંદ્રિયથી થાય છે. ગગનને વિષે નીલતાદિક અધ્યાસની અપરોક્ષતાને ઉપયોગી ગગનની અપરોક્ષતા મનથી થાય છે. સ્વપ્નની અપરોક્ષતાને ઉપયોગી અધિષ્ઠાનની અપરોક્ષતા સ્વભાવસિદ્ધ છે. આ રીતે સંક્ષેપશારીરકને વિષે સર્વજ્ઞાત્મમુનિએ સ્વતઃ અપરોક્ષને વિષે સ્વપ્નાધ્યાસ કહ્યો છે; માટે જીવચેતન જ સ્વપ્નનું અધિષ્ઠાન છે.

૨૫૦ : શંકાસમાધાન અને સ્વપ્નપ્રકાશ

યદ્યપિ જીવનચેતન, અનાવૃત્ત હોવાથી તેને સ્વતઃપ્રકાશસ્વભાવ માનીએ તો પણ અવિદ્યા વ્યાપક હોવાથી તેને વિષે પ્રતિબિંબરૂપ જે જીવચેતન તે પણ વ્યાપક થશે, અને ઘટાદિક સાથે તેનો નિત્યસંબંધ છે એટલે નેત્રાદિજન્ય વૃત્તિની અપેક્ષા વિના પણ ઘટાદિકની અપરોક્ષતા થવી જોઈશે. અને જીવચેતન સાથે જેનો સંબંધ છે તેની અપરોક્ષતામાં પણ વૃત્તિની અપેક્ષા માનીએ તો સ્વતઃ અપરોક્ષ જીવચેતનથી સ્વપ્નાધ્યાસની અપરોક્ષતા કહી તે અસંગત થઈ જશે. તથાપિ સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન જીવચેતન જ છે, ઘટાદિકનું જીવચેતન અધિષ્ઠાન નથી, પણ બ્રહ્મચેતન છે. એટલે સ્વપ્નના પદાર્થોનો તો પોતાના અધિષ્ઠાન જીવચેતન સાથે તાદાત્મ્યસંબંધ છે અને ઘટાદિકનું અધિષ્ઠાન બ્રહ્મચેતન હોવાથી તેનો તાદાત્મ્યસંબંધ બ્રહ્મચેતન સાથે છે, જીવચેતન સાથે નહિ. જીવચેતનનો ઘટાદિ સાથે સંબંધ નેત્રાદિજન્યવૃત્ત દ્વારા થાય છે, વૃત્તિથી પૂર્વના કાલને વિષે જે ઘટાદિકનો સંબંધ તે અપરોક્ષતાનો સંપાદક નથી; એટલે ઘટાદિક સાથે જીવચેતનના વિલક્ષણ સંબંધની હેતુ જે વૃત્તિ તેની અપેક્ષાએ કરીને અપરોક્ષતા થાય છે. સ્વપ્નાધ્યાસને વિષે અધિષ્ઠાનતારૂપ સંબંધથી જીવચેતનના સદા સંબંધી પદાર્થોનો વૃત્તિ વિના જ પ્રકાશ થાય છે. આ પ્રકારે પ્રકાશાત્મ શ્રીચરણ નામ આચાર્યે કહ્યું છે. મતાંતરને વિષે વૃત્તિનું પ્રયોજન આગળ કહીશું. આ પ્રકારે અવિદ્યાને વિષે પ્રતિબિંબરૂપ જીવચેતન સ્વપ્નનું અધિષ્ઠાન છે અને તેના સ્વરૂપપ્રકાશથી સ્વપ્નનો પ્રકાશ થાય છે.

૨૫૧ : અદ્વૈતદીપિકાકાર નૃસિંહાશ્રમનો મત

આ પ્રસંગે આકાશગોચરવૃત્તિ માનસવૃત્તિ કહી તે સંબંધે નૃસિંહાશ્રમ આચાર્યે અદ્વૈતદીપિકાને વિષે આવું કહ્યું છે: યદ્યપિ નીરૂપ આકાશગોચર ચાક્ષુષવૃત્તિ સંભવે નહિ, તથાપિ આકાશને વિષે પ્રસૃત આલોકરૂપવાળો હોવાથી આલોકાકાર ચાક્ષુષવૃત્તિ થાય છે. અને આલોકાવચ્છિન્ન ચેતનનો જેમ વૃત્તિ દ્વારા પ્રમાતાથી અભેદ થાય છે, તેમ આલોકદેશવૃત્તિ આકાશાવચ્છિન્ન ચેતનનો પણ અભેદ થાય છે. આ પ્રકારે આલોકાકાર ચાક્ષુષવૃત્તિનો વિષય હોવાથી આકાશની અપરોક્ષતા પણ નેત્ર ઇન્દ્રિયજન્ય જ કહી છે. અને સંક્ષેપશારીરકમાં જે

માનસ અપરોક્ષતા કહી તેનો પણ અભિપ્રાય આ પ્રમાણે છે. આકાશ તો નીરૂપ છે, એટલે આકાશાકાર તો વૃત્તિ સંભવતી નથી. અન્યાકારવૃત્તિથી સમાનદેશસ્થ અન્યનું પ્રત્યક્ષ માનીએ તો ઘટરૂપાકાર વૃત્તિથી ઘટના હ્રસ્વદીર્ઘ પરિમાણનું પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ; અને આલોકાકારવૃત્તિથી આલોકદેશસ્થ વાયુનું પણ ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. એટલા માટે આલોકાકાર ચાક્ષુષવૃત્તિથી આકાશની અપરોક્ષતાનો અસંભવ હોવાને લીધે, માનસ અપરોક્ષતા જ સંભવે છે.

૨૫૨ : અદ્વૈતદીપિકાના મતની સમીચીનતા

સૂક્ષ્મ વિચાર કરીએ તો, અદ્વૈતદીપિકાની રીતિ અનુસાર જોતાં, અન્યાકારવૃત્તિથી અન્યની અપરોક્ષતા અપ્રસિદ્ધ છે એટલે તેનો અંગીકાર કરવો એ દોષ છે; તથા ફળના બળે કરીને, ક્યાંક અન્યાકારવૃત્તિથી અન્યની અપરોક્ષતા માનતાં ઉક્ત દોષનો ઉદ્ધાર થાય છે. સંક્ષેપશારીરકની રીતિથી બાહ્ય પદાર્થને વિષે અંતઃકરણગોચરતા અપ્રસિદ્ધ છે એટલે તેનો અંગીકાર તે દોષ છે. અને ફળબળથી, અન્યાકાર નેત્રવૃત્તિસહકૃત અંતઃકરણવૃત્તિગોચરતા બાહ્ય પદાર્થને વિષે માનતાં, કેવળ અંતઃકરણને બાહ્યપદાર્થગોચરતા નથી એ નિયમનો ભંગ થવારૂપ દોષ જાણવો નહિ. આ પ્રકારે ઉભયથા લેખ સંભવે છે; તથાપિ અદ્વૈતદીપિકાની રીતિ જ સમીચીન છે; કારણ કે આલોકાકારવૃત્તિની સહકારિતારૂપ કારણતા માનીને અંતઃકરણને વિષે બાહ્યપદાર્થગોચર સાક્ષાત્કારની કરણતા અધિક માનવી પડે છે; અદ્વૈતદીપિકાની રીતિ પ્રમાણે અંતઃકરણને બાહ્યસાક્ષાત્કારની કરણતા માનવી પડતી નથી એટલું લાઘવ છે. વળી નેત્રની સહકારિતા ન માનતાં કેવળ અંતઃકરણને આકાશપ્રત્યક્ષનું હેતુ માને તો નિમીલિત નેત્રવાળાને પણ આકાશનું માનસ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. વળી અંતઃકરણને જ્ઞાનની ઉપાદાનતા હોવાથી તેની કરણતા કહેવી તે પણ સર્વથા અયુક્ત છે. એટલે સંક્ષેપશારીરકને વિષે આકાશના પ્રત્યક્ષને માનસતા કહી છે તે પ્રૌઢિવાદ છે. આ પ્રકારે અધ્યાસની અપરોક્ષતાનો હેતુ અધિષ્ઠાનની અપરોક્ષતા, ઇંદ્રિયથી અથવા સ્વરૂપપ્રકાશથી થાય, તે ઠરે છે એમ કહેવું જ ઉચિત છે. આમ મતભેદે કરીને સ્વપ્નનું ઉપાદાન અવસ્થાજ્ઞાન અથવા મૂલાજ્ઞાન છે.

૨૫૩ : રજ્જુસર્પાદિની તૂલાજ્ઞાનને ઉપાદાનતા

રજ્જુસર્પાદિકનું તો સર્વ મતમાં, અવસ્થાજ્ઞાન જ ઉપાદાનકારણ છે અને રજ્જુઆદિકના જ્ઞાનથી તેની નિવૃત્તિ થાય છે. રજ્જુના જ્ઞાનથી અજ્ઞાનનિવૃત્તિ દ્વારા સર્પની નિવૃત્તિ થાય છે એટલે એક વાર જ્ઞાત રજ્જુને વિષે, કાલાંતરે પણ, ઉપાદાનના અભાવથી, સર્પભ્રમ થવો જોઈએ નહિ. આ શંકાનું સમાધાન વૃત્તિનું પ્રયોજન નિરૂપણ કરવાને પ્રસંગે કહેવાશે.

૨૫૪ : સ્વપ્નાધિષ્ઠાન આત્માની સ્વયંપ્રકાશતા

સ્વપ્નના અધિષ્ઠાનને સ્વતઃ અપરોક્ષતા હોવાથી સ્વપ્નની અપરોક્ષતા પૂર્વે કહી. અને સ્વયંજ્યોતિર્બ્રાહ્મણવાકયમાં (બૃહદારણ્યકમાં) પણ अत्राय पुरुषः स्वयंज्योतिर्भवति (અહીં આ પુરુષ સ્વયંજ્યોતિ છે) એવું સ્વપ્નને પ્રસંગે કહ્યું છે. તે કહેવાનો અભિપ્રાય એવો છે કે યદ્યપિ ત્રણે અવસ્થાને વિષે આત્મા સ્વયંપ્રકાશ છે, તથાપિ પોતાના પ્રકાશને વિષે અન્ય પ્રકાશની અપેક્ષાથી રહિત એવો જે સર્વનો પ્રકાશક તે સ્વયંપ્રકાશ કહેવાય છે. જાગ્રત અવસ્થાને વિષે સૂર્યાદિક તથા નેત્રાદિક પ્રકાશક છે એટલે અન્યપ્રકાશાપેક્ષારહિતતા આત્માને વિષે ઠરી શકે નહિ; તેમ જ જે સ્થૂલદર્શી છે તેને સુષુપ્તિને વિષે કોઈ જ્ઞાન સંભવતું નથી; જેથી નૈયાયિકો સુષુપ્તિને વિષે જ્ઞાનસામાન્યનો અભાવ માને છે; એટલે આત્મપ્રકાશનો સુષુપ્તિને વિષે પણ નિર્ધાર થતો નથી, એટલા જ માટે શ્રુતિએ સ્વપ્નઅવસ્થાને વિષે આત્માને સ્વયંપ્રકાશ કહ્યો છે.

૨૫૫ : સ્વતઃ અપરોક્ષઆત્માથી સ્વપ્નની અપરોક્ષતા

સ્વપ્ન અવસ્થામાં પણ નેત્રાદિક ઇંદ્રિયનો સંચાર થાય તો સ્વપ્નને વિષે પણ આત્માને, પ્રકાશાંતરનિરપેક્ષતાનો અભાવ થવાથી, સ્વયંપ્રકાશતાનો નિર્ધાર થવો અશકય થઈ જશે. માટે ઇંદ્રિયવ્યાપાર વિના સ્વપ્નને વિષે આત્મપ્રકાશ છે. સ્વપ્નને વિષે, હાથમાં દંડ લઈ ઉષ્ટ્રમહિષાદિકને તાડન કરતો, નેત્રથી આમ્રાદિકને દેખતો ભ્રમણ કરે છે, પણ હસ્તનેત્રપાદના ગોલક તો નિશ્ચળ પ્રતીત થાય છે; માટે સ્વપ્નને વિષે વ્યાવહારિક ઇંદ્રિયોનો વ્યાપાર નથી અને પ્રાતિભાસિક ઇંદ્રિયનો અંગીકાર નથી; કારણ કે સ્વપ્નને વિષે જો પ્રાતિભાસિક ઇંદ્રિય હોય તો સ્વપ્નને વિષે પ્રકાશાંતરનો અભાવ હોવાથી, શ્રુતિમાં જે સ્વયંપ્રકાશતા

કહી છે તેનો બાધ થાય. વિચારસાગરમાં સ્વપ્નને વિષે પ્રાતિભાસિક ઇંદ્રિય કહી છે તે પ્રૌઢીવાદ છે; સ્વપ્નને વિષે પ્રાતિભાસિક ઇંદ્રિય માનતાં પણ જ્ઞાનના સમાનકાળને વિષે તેની ઉત્પત્તિ હોવાથી, જ્ઞાનની સાધનતા તે ઇંદ્રિયને બને નહિ; એ પ્રકારે પોતાનો ઉત્કર્ષ બોધવાના હેતુથી પૂર્વવાદીની ઉક્તિ માનીને સમાધાન કરેલું છે માટે સ્વપ્નને વિષે જ્ઞાનનું સાધન ઇંદ્રિય નથી; અને ઇંદ્રિયવ્યાપાર વિના કેવળ અંતઃકરણને જ્ઞાનસાધનતા બનતી નથી, તેમ તત્ત્વદીપિકાના મત પ્રમાણે અંતઃકરણનો તો સ્વપ્નને વિષે ગજાદિરૂપ પરિણામ થાય છે એટલે જે જ્ઞાનકર્મ તે જ્ઞાનસાધન થઈ શકતું નથી, માટે અંતઃકરણ વિના આત્મપ્રકાશ જ ત્યાં છે. એટલે સ્વતઃ અપરોક્ષ આત્માથી સ્વપ્નની અપરોક્ષતા થાય છે; અને સ્વપ્નઅવસ્થાને વિષે ગજાદિકને ચાક્ષુષતા પ્રતીત થાય છે, તે પણ ગજાદિકની પેઠે અધ્યસ્ત જ છે. જાગ્રતને વિષે ઘટાદિકની ચાક્ષુષતા વ્યાવહારિક છે અને રજ્જુસર્પાદિકની ચાક્ષુષતા અધ્યસ્ત હોવાથી પ્રાતિભાસિક છે.

૨૫૬ : દૃષ્ટિસૃષ્ટિ અને સૃષ્ટિદૃષ્ટિવાદ

દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદમાં કોઈ અનાત્મપદાર્થની અજ્ઞાતસત્તા નથી, જ્ઞાતસત્તા જ છે, માટે રજ્જુસર્પની પેઠે અનાત્મવસ્તુમાત્ર સાક્ષીભાસ્ય છે. તેને વિષે ઇંદ્રિયજન્યજ્ઞાનની વિષયતા પ્રતીત થાય છે તે માત્ર અધ્યસ્ત છે. દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદને વિષે બે ભેદ છે. સિદ્ધાંતમુક્તાવલિ આદિ ગ્રંથોમાં આ પ્રમાણે કહ્યું છે: દૃષ્ટિ કહેતાં જે જ્ઞાનસ્વરૂપ તે જ સૃષ્ટિ છે, જ્ઞાનથી પૃથક્ સૃષ્ટિ જ નથી. આકરગ્રંથોમાં આમ કહ્યું છે: દૃષ્ટિસૃષ્ટિ તે જ્ઞાનસમયે અનાત્મપદાર્થની સૃષ્ટિ છે, જ્ઞાનથી પૂર્વ અનાત્મપદાર્થ હોય જ નહિ, માટે દૃશ્યમાત્રની જ્ઞાતસત્તા છે, અજ્ઞાતસત્તા નથી. આ રીતે દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદ દ્વિવિધ છે ને સકળ અદ્વૈતશાસ્ત્રને તે જ અભિમત છે.

૨૫૭ : સૃષ્ટિદૃષ્ટિવાદ

કેટલાક ગ્રંથકારોએ સ્થૂળદર્શી પુરુષોને અનુસારે સૃષ્ટિદૃષ્ટિવાદ માન્યો છે. પ્રથમ સૃષ્ટિ થાય છે, તે પછી પ્રમાણને સંબંધે કરીને દૃષ્ટિ થાય છે. સૃષ્ટિ પછી દૃષ્ટિ એવો સૃષ્ટિદૃષ્ટિપદનો અર્થ છે. આ પક્ષમાં અનાત્મપદાર્થની પણ અજ્ઞાતસત્તા છે; અને અનાત્મ ઘટાદિકની રજ્જુસર્પાદિથી વિલક્ષણ એવી વ્યાવહારિક સત્તા છે. દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદમાં વેદાંત-

રૂપ શબ્દપ્રમાણનું વિષય છે; અચેતનપદાર્થમાત્ર સાક્ષીભાસ્ય છે, ને તેમને વિષે ચાક્ષુષતાદિક પ્રતીતિ તે ભ્રમરૂપ છે. પ્રમાણપ્રમેયવિભાગ પણ સ્વપ્નની પેઠે અધ્યસ્ત છે. સૃષ્ટિદૃષ્ટિવાદમાં અનાત્મપદાર્થ ઘટાદિક પ્રમાણના વિષય છે, તેમ જ ગુરુશાસ્ત્રાદિક પણ વ્યાવહારિક છે, શુક્તિ રજતાદિકથી વિલક્ષણ છે, વ્યાવહારિક રજતાદિ પદાર્થથી કટકાદિરૂપ પ્રયોજનસિદ્ધિ થાય છે, પ્રાતિભાસિકથી પ્રયોજનસિદ્ધિ થતી નથી; તથાપિ અધિષ્ઠાનજ્ઞાને કરી વ્યાવહારિક પ્રાતિભાસિક ઉભયની નિવૃત્તિ સમાન રીતે થાય છે; તેમ સદસદ્વિલક્ષણરૂપ અનિર્વચનીયત્વ પણ ઉભયમાં સમાન છે, તેમ સ્વાધિકરણને વિષે ઉભયનો ત્રૈકાલિક અભાવ પણ સમાન છે, એટલે પ્રાતિભાસિકની પેઠે વ્યાવહારિક પદાર્થ પણ મિથ્યા છે. આમ હોવાથી સૃષ્ટિદૃષ્ટિવાદમાં પણ અદ્વૈતની હાનિ નથી.

૨૫૮ : આ ઉપર શંકા

આ પ્રસંગ ઉપર આવી શંકા છે. દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદમાં તેમ સૃષ્ટિદૃષ્ટિવાદમાં સકળ અનાત્મ મિથ્યા છે એમાં વિવાદ નથી; પરંતુ મિથ્યા પદાર્થને વિષે મિથ્યાત્વ ધર્મ છે તે ઉપર દ્વૈતવાદી આવો આક્ષેપ કરે છે: પ્રપંચને વિષે જે મિથ્યાત્વધર્મ તે સત્ય છે કે મિથ્યા છે; જો સત્ય કહો તો ચેતનભિન્ન અનાત્મધર્મને સત્યતા પ્રાપ્ત થતાં અદ્વૈતની હાનિ થશે અને મિથ્યાત્વને મિથ્યા કહેતાં પણ અદ્વૈતની હાનિ થવાની. જુઓ મિથ્યા પદાર્થને સ્વવિરોધી પદાર્થની પ્રતિક્ષેપકતા હોવાથી પ્રપંચના મિથ્યા ઠરેલા મિથ્યાત્વથી પ્રપંચની સત્યતાનો પ્રતિક્ષેપ થઈ શકશે નહિ. જેમ એક જ બ્રહ્મને વિષે સપ્રપંચત્વ નિષ્પ્રપંચત્વ ધર્મ છે ત્યાં મિથ્યાભૂત સપ્રપંચત્વધર્મે કરીને નિષ્પ્રપંચત્વનો પ્રતિક્ષેપ થતો નથી, પણ સપ્રપંચત્વ નિષ્પ્રપંચત્વ ઉભયધર્મવાળું બ્રહ્મ છે, ત્યાં સપ્રપંચત્વ કલ્પિત છે, નિષ્પ્રપંચત્વ પારમાર્થિક છે, તેમ જ પ્રપંચને વિષે મિથ્યાત્વ કલ્પિત છે અને સત્યત્વ પારમાર્થિક છે. એટલે એ રીતે પ્રપંચને વિષે પારમાર્થિક સત્યત્વધર્મના સદ્ભાવથી કરીને અદ્વૈતની હાનિ થશે જ.

૨૫૯ : અદ્વૈતદીપિકોક્ત સમાધાન

આ આક્ષેપનું અદ્વૈતદીપિકામા આવું સમાધાન લખ્યું છે: 'सन् घटः' (ઘટ છે) એ રીતે ઘટાદિકને વિષે સત્યતા પ્રતીત થાય છે, અધિષ્ઠાનગત સત્યતાનું ઘટાદિકને વિષે ભાન થાય છે, અથવા અધિષ્ઠાનગત સત્યતાનો ઘટાદિકને વિષે અનિર્વચનીય સંબંધ ઉપજે છે.

ઘટાદિકને વિષે સદસદ્વિલક્ષણતારૂપ મિથ્યાત્વધર્મ શ્રુતિસિદ્ધ છે. સદ્વિલક્ષણને વિષે મિથ્યાત્વ હોવાથી મિથ્યાત્વનો સત્યત્વથી વિરોધ છે, એટલે ઘટાદિકને વિષે તેની પોતાની સત્યતા નથી. તેનો મિથ્યાત્વથી પ્રતિક્ષેપ થાય છે. અને દ્વૈતવાદી જે કહે છે કે, મિથ્યાત્વધર્મની સત્યતા માન્યા વિના મિથ્યાભૂત મિથ્યાત્વથી પ્રપંચની સત્યતાનો પ્રતિક્ષેપ સંભવે નહિ; એ મિથ્યાભૂત ધર્મથી પણ સ્વવિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ કહો તો મિથ્યાભૂત સપ્રપંચત્વથી બ્રહ્મની નિષ્પ્રપંચતાનો પણ પ્રતિક્ષેપ થવો જોઈએ; તે બધું કહેવું અયુક્ત છે. એવો નિયમ છે કે, પ્રમાણુસિદ્ધ એક ધર્મથી સ્વસમાનસત્તાવાળા ધર્મીના સ્વવિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે; ધર્મીની જ્યાં વિષમસત્તા હોય ત્યાં તેના વિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ થાય નહિ. બ્રહ્મનું સપ્રપંચત્વ વ્યાવહારિક છે, બ્રહ્મ પોતે પારમાર્થિક છે; એટલે બ્રહ્મ સપ્રપંચત્વની સમાનસત્તાવાળું નથી, એટલે તેના નિષ્પ્રપંચત્વનો સપ્રપંચત્વથી પ્રતિક્ષેપ થઈ શકે નહિ; અને વ્યાવહારિક પ્રપંચને વિષે મિથ્યાત્વ પણ વ્યાવહારિક જ છે; કેમ કે આગંતુક દોષરહિત કેવળ અવિદ્યાજન્ય પ્રપંચ અને મિથ્યાત્વ ઉભય છે, એટલે ઉભય વ્યાવહારિક હોવાથી, પ્રપંચ મિથ્યાત્વની સમાનસત્તાવાળો છે, તેના સત્યત્વનો મિથ્યાત્વથી પ્રતિક્ષેપ થાય છે અને સત્યધર્મથી જ વિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ માનીએ તો 'रजतं सत्' (રજત સત્ છે) એમ શુક્તિરજતને વિષે પણ સત્યત્વ પ્રતીત થશે અને રજતના મિથ્યાત્વથી તેનો પ્રતિક્ષેપ થવો ઘટશે નહિ. કલ્પિત રજતને વિષે મિથ્યાત્વધર્મ પણ કલ્પિત છે, સત્ય નથી, એટલે વિરોધી ધર્મના પ્રતિક્ષેપને વિષે પ્રતિક્ષેપક ધર્મની સત્યતા અપેક્ષિત નથી, પણ જે ધર્મીના ધર્મ વિરોધી હોય તે ધર્મી પ્રતિક્ષેપક ધર્મની સમાનસત્તાવાળો હોવો જોઈએ. એટલે બ્રહ્મના સપ્રપંચત્વથી તેના નિષ્પ્રપંચત્વનો પ્રતિક્ષેપ થવાની આપત્તિ સંભવતી નથી; પણ પ્રપંચના વ્યાવહારિક મિથ્યાત્વથી તો તેના સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ સંભવે છે.

૨૬૦: દ્વૈતવાદીઓની અન્ય પ્રકારે શંકા

પ્રકારાંતરથી પણ દ્વૈતવાદીઓ શંકા કરે છે. પ્રપંચને વિષે મિથ્યાત્વધર્મને મિથ્યા માનીએ તોપણ પ્રપંચના પારમાર્થિક સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપક થાય નહિ; કેમ કે સમાન સત્તાવાળા ધર્મોનો વિરોધ થાય છે, વિષમ સત્તાવાળા પદાર્થોનો વિરોધ થતો નથી; જો વિષમ સત્તા-

વાળા પદાર્થોનો વિરોધ થતો હોય તો શુક્તિને વિષે પ્રાતિભાસિક રજતના તાદાત્મ્યથી વ્યાવહારિક રજતભેદનો પ્રતિક્ષેપ થવો જોઈએ. આ પ્રકારે પ્રપંચના વ્યાવહારિક મિથ્યાત્વથી તેના પારમાર્થિક સત્યત્વના પ્રતિક્ષેપનો અસંભવ હોવાને લીધે પ્રપંચ સત્ય છે, એટલે અદ્વૈતનો અસંભવ છે.

૨૬૧ : આ આક્ષેપનું ઉક્ત સમાધાન

આ શંકાનું પણ જે ઉક્ત સમાધાન તે જ સમાધાન છે; કેમ કે પૂર્વ ઉક્ત રીતિથી સર્પરજતાદિકના મિથ્યાત્વે કરીને તેમના સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ થવો જોઈએ નહિ; એટલે પ્રમાણુનિર્ણીત ધર્મથી વિરોધી ધર્મની પ્રતિક્ષેપકતાને વિષે પ્રમાણુનિર્ણીતત્વ પ્રયોજક છે. રજતનું મિથ્યાત્વ પ્રમાણુનિર્ણીત છે, અને તેનું વિરોધી જે સત્યત્વ તેનું પ્રતિક્ષેપક છે; એમ જ પ્રપંચનું મિથ્યાત્વ પણ શ્રુત્યાદિપ્રમાણથી નિર્ણીત છે ને તેનાથી પ્રપંચના સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે. શુક્તિને વિષે રજતનું જે તાદાત્મ્ય તે ભ્રમસિદ્ધ છે, પ્રમાણુનિર્ણીત નથી, એટલે તેનાથી રજતભેદનો પ્રતિક્ષેપ સંભવે નહિ; ઊલટું શુક્તિને વિષે રજતભેદ તે પ્રમાણુનિર્ણીત છે, તેનાથી રજતતાદાત્મ્યનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે. પ્રપંચના મિથ્યાત્વના મિથ્યાત્વને વ્યાવહારિક માનીને તેનો ધર્મી જે પ્રપંચ તેને સત્ય કહેવો એ સર્વથા વિરુદ્ધ છે; કેમ કે વ્યાવહારિક ધર્મનો આશ્રય વ્યાવહારિક સંભવે છે, માટે દ્વૈતવાદીઓનો આ દ્વિતીય આક્ષેપ પણ અસંગત છે.

૨૬૨: અદ્વૈતદીપિકોક્ત સમાધાન અને સત્તાભેદ તથા એકસત્તા

આ પ્રકારે અદ્વૈતદીપિકાગ્રંથની રીતિ પ્રમાણે પ્રતિક્ષેપકધર્મની સમાન સત્તાવાળો ધર્મી હોય તેના વિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે એવો નિયમ માનતાં પ્રપંચના મિથ્યાભૂત મિથ્યાત્વથી પ્રપંચના સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ સંભવે છે. બ્રહ્મના સપ્રપંચત્વથી નિષ્પ્રપંચત્વનો પ્રતિક્ષેપ થાય નહિ; પણ સત્તાભેદ માનતાં અદ્વૈતદીપિકોક્ત સમાધાન સંભવે છે. બ્રહ્મરૂપ સત્તાનું જ ઘટાદિકને વિષે ભાન થાય છે, વ્યાવહારિક પ્રાતિભાસિક પદાર્થોની ભિન્ન સત્તા નથી, એ પક્ષમાં એકસત્તા મનાઈ એટલે ત્યાં ઉક્ત સમાધાન સંભવતું નથી.

૨૬૩ : નિશ્ચલદાસોક્ત સમાધાન

પરંતુ અમારી ભાવનામાં આવું સમાધાન આવે છે: પ્રમાણ-નિર્ણીત ધર્મથી સ્વવિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે, અને ઉભય ધર્મ પ્રમાણનિર્ણીત હોય ત્યાં અપર ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ થાય નહિ. પ્રપંચનું મિથ્યાત્વ શ્રુત્યાદિપ્રમાણથી નિર્ણીત છે અને પ્રપંચના સત્યત્વને માટે કોઈ શ્રુતિવચન પ્રમાણ નથી. ઊલટું શ્રુતિવચનથી સત્યત્વનો અભાવ તો પ્રતીત થાય છે, એટલે પ્રપંચના મિથ્યાત્વથી સત્યત્વનો બાધ થાય છે. 'ઘટ સત્ છે' એ રીતે યદ્યપિ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણે કરીને પ્રપંચને વિષે સત્યત્વ પ્રતીત થાય છે તથાપિ અપૌરુષેય શ્રુતિવચનની આગળ પુરુષ-પ્રત્યક્ષ દુર્બળ છે, એટલે પ્રપંચનું સત્યત્વ પ્રમાણસિદ્ધ નથી. બ્રહ્મનું સપ્રપંચત્વ નિષ્પ્રપંચત્વ ઉભય પ્રમાણસિદ્ધ છે, એટલે એક ધર્મથી અપરનો બાધ થતો નથી; પરંતુ નિષ્પ્રપંચત્વજ્ઞાનથી પરમ પુરુષાર્થની પ્રાપ્તિ થાય છે, માટે શ્રુતિનું તાત્પર્ય નિષ્પ્રપંચત્વ પ્રતિપાદન કરવા ઉપર છે, અને અદ્વૈત નિષ્પ્રપંચ બ્રહ્મના બોધને ઉપયોગી સપ્રપંચત્વનું નિરૂપણ છે; એટલે સપ્રપંચત્વ નિરૂપણ કરવાને વિષે શ્રુતિના તાત્પર્યનો અભાવ હોવાથી સપ્રપંચત્વ પારમાર્થિક નથી, કેવળ કલ્પિત છે, પણ દોષાદિક-રહિત કેવળ અવિદ્યાજન્ય હોવાથી તે પ્રાતિભાસિક નથી, વ્યાવહારિક છે. આ પ્રકારે નિષ્પ્રપંચત્વથી સપ્રપંચત્વનો બાધ સિદ્ધ થાય છે; કારણ કે સપ્રપંચત્વપ્રતિપાદક વચનનું તાત્પર્ય વ્યાવહારિક સપ્રપંચત્વ કહેવાનું છે. એમ કહેવાથી સપ્રપંચત્વનો સંકોચ થાય છે; બ્રહ્મનું સપ્રપંચત્વ સર્વદા નથી. વિદ્યાથી પૂર્વના અવિદ્યાકાલને વિષે છે; એટલે નિષ્પ્રપંચત્વધર્મથી સપ્રપંચત્વ બાધ્ય છે; સપ્રપંચત્વથી નિષ્પ્રપંચત્વનો પ્રતિક્ષેપ સંભવતો નથી. એટલા માટે દ્વૈતવાદીનો આક્ષેપ અસંગત છે.

૨૬૪ : ઉક્ત આક્ષેપનું અન્ય ગ્રંથકારોક્ત સમાધાન

નૃસિંહાશ્રમ કરતાં અન્ય ગ્રંથકારોએ ઉક્ત આક્ષેપનું આવું સમાધાન કહેલું છે: સ્વાશ્રયગોચર તત્ત્વસાક્ષાત્કારથી જે ધર્મનો બાધ ન થાય તે ધર્મથી વિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે; અને સ્વાશ્રય-ગોચર તત્ત્વસાક્ષાત્કારથી જે ધર્મનો બાધ થાય તેનાથી સ્વવિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ થાય નહિ. મિથ્યાત્વનો આશ્રય જે પ્રપંચ તેનું અધિષ્ઠાન બ્રહ્મ તેનો તત્ત્વસાક્ષાત્કાર થતાં પ્રપંચના મિથ્યાત્વનો બાધ થતો નથી, ઊલટી બ્રહ્મસાક્ષાત્કારથી પ્રપંચને વિષે મિથ્યાત્વબુદ્ધિ અધિક

દૃઢ થાય છે. એટલે પ્રપંચના મિથ્યાત્વથી મિથ્યાત્વવિરોધી જે પ્રપંચનું સત્યત્વ તેનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે. વળી સપ્રપંચત્વનો આશ્રય બ્રહ્મ છે એટલે બ્રહ્મના સાક્ષાત્કારથી સપ્રપંચત્વનો બાધ થાય છે. જેમ શુક્તિને વિષે સ્વતાદાત્મ્ય છે અને કલ્પિતનું પણ સ્વાધિષ્ઠાનને વિષે તાદાત્મ્ય હોવાથી રજતતાદાત્મ્ય છે, ત્યાં શુક્તિસાક્ષાત્કારથી શુક્તિતાદાત્મ્યનો બાધ થતો નથી, પણ શુક્તિતાદાત્મ્યથી સ્વવિરોધી જે શુક્તિભેદ તેનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે. શુક્તિસાક્ષાત્કારથી રજતતાદાત્મ્યનો બાધ થાય છે એટલે રજતતાદાત્મ્યથી સ્વવિરોધી રજતભેદ તેનો પ્રતિક્ષેપ થતો નથી. તેમ જ પ્રપંચના મિથ્યાભૂત મિથ્યાત્વથી સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે, અને બ્રહ્મના સપ્રપંચત્વથી નિષ્પ્રપંચત્વનો પ્રતિક્ષેપ થતો નથી. આ પ્રકારે દ્વૈતવાદીઓના આક્ષેપનાં અનેક પ્રકારે સમાધાન છે, તેમનાં વચનોથી જિજ્ઞાસુએ વિમુખ રહેવું જ ઉચિત છે.

૨૬૫ : પાંચ પ્રકારે પ્રપંચ સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ—તત્ત્વશુદ્ધિકાર

પ્રપંચના મિથ્યાત્વથી તેના સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે એમ કહ્યું ત્યાં સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ મતભેદે કરીને પાંચ પ્રકારનો છે. તત્ત્વ-શુદ્ધિકારના મતમાં ‘ ઘટ સત્ છે ’ ઇત્યાદિક પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના વિષય જે ઘટાદિક તેનું અધિષ્ઠાન સતરૂપ ચેતન છે અને સતરૂપ ચેતનને વિષે અધ્યસ્ત ઘટાદિક પોતાના અધિષ્ઠાનથી અભિન્ન હોઈ ભ્રમવૃત્તિનાં વિષય થાય છે. જેમ શુક્તિ રજ્જુ આદિકને વિષય કરવાવાળી ઇદમાકાર ચાક્ષુષવૃત્તિ થાય છે અને રજતસર્પાદિક ચાક્ષુષવૃત્તિના વિષય નથી, પણ ભ્રમવૃત્તિના વિષય છે, તેમ નેત્રાદિપ્રમાણજન્ય સકળ જ્ઞાનોની વિષય અધિષ્ઠાનસત્તા છે. ઘટાદિગોચર પ્રમાણજન્ય વૃત્તિ થતી નથી; કેમ કે પ્રમાણ છે તે અજ્ઞાતગોચર છે અને જડ પદાર્થોને અજ્ઞાનકૃત આવરણ-નો અસંભવ હોવાથી અજ્ઞાતત્વ ઘટતું નથી, ને પ્રમાણગોચરતા સંભવતી નથી, એટલે રજતસર્પાદિકની પેઠે ઘટાદિક પણ ભ્રમના વિષય છે, તેમનું અધિષ્ઠાન સતરૂપ છે, ને તે જ નેત્રાદિપ્રમાણજન્ય વૃત્તિનું વિષય છે. આ પ્રકારે સકળ પ્રમાણનું વિષય સતરૂપ ચેતનને વિષે તાદાત્મ્યથી કરીને અનેકભેદવિશિષ્ટ ઘટાદિકની પ્રતીતિ ભ્રમરૂપ છે. આમ છે એટલે ઘટાદિકને વિષે જે સત્તા તે કોઈ પ્રમાણનો વિષય નથી, એટલા જ માટે ઘટાદિકના મિથ્યાત્વનો શ્રુતિસ્મૃતિ અનુવાદ કરે છે.

તત્ત્વશુદ્ધિકારે આ રીતે, નેત્રાદિપ્રમાણગોચર તો અધિષ્ઠાનસત્તાને જ કહી છે, ઘટાદિકસત્તાને નેત્રાદિપ્રમાણગોચર કહી નથી, અને એમ પ્રપંચના સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ કર્યો છે.

૨૬૬: અન્ય રીતે પ્રતિક્ષેપ

કોઈ ગ્રંથકાર આ રીતે કહે છે: 'ઘટ છે' ઇત્યાદિક પ્રતીતિનો વિષય ઘટાદિકનું સત્ત્વ છે, અને શ્રુતિ, યુક્તિ તથા જ્ઞાનીના અનુભવથી ઘટાદિકને વિષે મિથ્યાત્વ છે. આ સ્થાને અબાધિતરૂપ સત્ત્વનો મિથ્યાત્વ સાથે વિરોધ હોવાથી ઘટાદિકને વિષે જાતિરૂપ સત્ત્વ છે. જેમ સકલ ઘટને વિષે અનુગત ધર્મ 'ઘટત્વ' છે, તેમ 'ઘટ સત્ છે' 'પટ સત્ છે', એવી એકાકાર પ્રતીતિનો વિષય સકલ પદાર્થોને વિષે જે અનુગત ધર્મ તે જાતિરૂપ સત્ત્વ છે; અથવા દેશકાળના સંબંધ વિના ઘટાદિકની પ્રતીતિ થાય નહિ, દેશકાળસંબંધવિશિષ્ટ ઘટાદિકની પ્રતીતિ થાય છે; 'અત્ર ઘટ છે', 'અધુના ઘટ છે', એ રીતે દેશસંબંધ તથા કાલસંબધને જ ઘટાદિવિષયક પ્રતીતિ વિષય કરે છે. એટલે ઘટાદિકમાં જે સત્ત્વ છે તે દેશસંબધરૂપ તથા કાલસંબંધરૂપ છે, અથવા ઘટાદિકનું સ્વરૂપ તે જ 'ઘટ છે' એ પ્રતીતિનો વિષય છે; ઘટાદિકથી પૃથક્ સ્વરૂપને એ પ્રતીતિ વિષય કરતી નથી; કારણ કે ન–શબ્દરહિત વાક્યથી જેની પ્રતીતિ થાય તેનો નિષેધ ન–શબ્દ સહિત વાક્યથી થાય છે, અને 'ઘટ છે' એ વાક્યથી ઘટના સ્વરૂપનો નિષેધ થાય છે એમ સર્વને સંમત છે માટે 'ઘટ છે' એવા ન–શબ્દરહિત વાક્યથી ઘટના સ્વરૂપમાત્રનો બોધ માનવો જ ઉચિત છે. આ પ્રકારે 'ઘટ છે' એ પ્રતીતિનો વિષય ઘટનું સ્વરૂપ છે, ને સ્વરૂપથી અતિરિક્ત ઘટાદિકને વિષે સત્ત્વ છે નહિ, તેથી તેનો પ્રતિક્ષેપ કહેલો છે.

૨૬૭: ન્યાયસુધાકારની રીતિથી પ્રપંચસત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ

ન્યાયસુધાકારના મતમાં અધિષ્ઠાનગત સત્તાનો સંબંધ ઘટાદિકને વિષે ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય છે. તત્ત્વશુદ્ધિકારના મતમાં તો ઘટાદિક અનાત્મગોચર જે પ્રતીતિ તે પ્રમાણજન્ય નથી; કેવળ અધિષ્ઠાનસત્તા જ પ્રમાણનો વિષય છે, પણ આ મતમાં તો અધિષ્ઠાનસત્તાના સંબધવિશિષ્ટ ઘટાદિક પ્રમાણનાં વિષય છે; એટલો ભેદ છે. આ પ્રકારે ઘટાદિકને વિષે અધિષ્ઠાનસત્તાનો સંબંધ હોવાથી, ઘટાદિકને વિષે સત્ત્વ પ્રતીત થાય

અને ઘટાદિકને વિષે સત્ત્વનો અભાવ હોવાથી તેનો પ્રતિક્ષેપ કહેવાય છે, અધિષ્ઠાનસત્તાની પ્રતીતિ ઘટાદિકને વિષે માનતાં અન્યથાખ્યાતિનો અંગીકાર થાય છે; માટે અધિષ્ઠાનસત્તાનો અનિર્વચનીય સંબંધ ઘટાદિક સાથે થઈ આવે છે એમ કહેવું ઉચિત છે.

૨૬૮ : અન્ય આચાર્યની રીતિ

કોઈ આચાર્ય આ રીતે સત્ત્વનો પ્રતિક્ષેપ કહે છે. શ્રુતિમાં કહ્યું છે. 'प्राणा वै सत्यं तेषामेष सत्यम्' પ્રાણશબ્દનો અર્થ હિરણ્યગર્ભ છે, પ્રાણ કહેતાં હિરણ્યગર્ભ સત્ય છે; તેની અપેક્ષાએ પરમાત્મા ઉત્કૃષ્ટ સત્ય છે, એવું એ શ્રુતિનું તાત્પર્ય છે. સત્યસ્ય સત્યમ્ એવી પણ અન્ય શ્રુતિ છે, અનાત્મસત્યતાથી આત્મસત્યતા ઉત્કૃષ્ટ છે એવો તે શ્રુતિનો અર્થ છે. જેમ અન્ય રાજાની અપેક્ષાથી ઉત્કૃષ્ટ રાજાને રાજરાજ કહે છે, તેમ ઉત્કૃષ્ટ સત્યને 'સત્યનું સત્ય' કહેલું છે. આ પ્રકારે શ્રુતિવાક્યોને વિષે સત્યના ઉત્કર્ષ–અપકર્ષ કહ્યા છે. ત્યાં અન્યવિધ ઉત્કર્ષ–અપકર્ષ તો સંભવે નહિ, પણ સર્વદા અબાધ્ય અને કિંચિત્કાળ અબાધ્ય એવો સત્યને વિષે ઉત્કર્ષ–અપકર્ષ હોઈ શકે. અનાત્મ પદાર્થોને વિષે જ્ઞાનના પૂર્વકાળે અબાધ્યત્વરૂપ સત્યત્વ છે, અને પરમાત્મવસ્તુને વિષે સર્વદા અબાધ્યત્વરૂપ સત્યત્વ છે; એટલે હિરણ્યગર્ભ અપકૃષ્ટ સત્ય છે, પરમાત્મા ઉત્કૃષ્ટ સત્ય છે. આ પ્રકારે દ્વિવિધ સત્યત્વ શ્રુતિસંમત છે, તેમાં કિંચિત્કાલ અબાધ્યત્વરૂપ સત્યત્વનો મિથ્યાત્વથી વિરોધ નથી, સર્વદા અબાધ્યત્વરૂપ સત્યત્વનો મિથ્યાત્વથી વિરોધ છે, એટલે તેનો પ્રપંચના મિથ્યાત્વથી પ્રતિક્ષેપ થાય છે.

૨૬૯ : સંક્ષેપશારીરકની રીતિ

સંક્ષેપશારીરકમાં આ પ્રકારે કહ્યું છે. યદ્યપિ પ્રત્યક્ષાદિપ્રમાણથી ઘટાદિકને વિષે સત્યત્વ પ્રતીત થાય છે, તથાપિ પ્રમાણતા તો બ્રહ્મબોધક વાક્યોને વિષે જ છે, અનાત્મગ્રાહક પ્રત્યક્ષાદિ તો પ્રમાણાભાસ છે, પ્રમાણ નથી; કારણ કે પ્રમાણ અજ્ઞાત અર્થના બોધનું જનક છે; અજ્ઞાનકૃત આવરણનો જડ પદાર્થને વિષે અસંભવ હોવાથી, ચેતનભિન્નને વિષે અજ્ઞાતત્વનો અભાવ સિદ્ધ છે, ત્યાં ચેતનભિન્નનાં બોધક જે પ્રત્યક્ષાદિ તેમની પ્રમાણતા સંભવતી નથી. આમ પ્રમાણાભાસથી ઘટાદિકને વિષે સત્યત્વની સિદ્ધિ થાય છે, શ્રુતિરૂપ પ્રમાણથી ઘટાદિકને વિષે મિથ્યાત્વની

સિદ્ધિ થાય છે, મુખ્ય પ્રમાણથી પ્રમાણાભાસના બાધ દ્વારા સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે. આ રીતે પ્રપંચને વિષે અત્યંત અબાધ્યત્વરૂપ સત્યત્વનો પાંચ પ્રકારે પ્રતિક્ષેપ કર્યો; અર્થાત્ પ્રપંચ સર્વથા મિથ્યા છે.

૨૭૦ : કર્મની જ્ઞાનસાધનતા

મિથ્યાત્વની નિવૃત્તિને વિષે કર્મનો ઉપયોગ નથી; એટલે કેવળ કર્મથી અથવા કર્મસમુચ્ચિત જ્ઞાનથી અનર્થ નામ પ્રપંચની નિવૃત્તિ સંભવતી નથી. કેવળ જ્ઞાનથી અનર્થનિવૃત્તિ થાય છે. આ અર્થ અદ્વૈતવાદના ગ્રંથોમાં અતિ પ્રસિદ્ધ છે, તેમ ભાષામાં પણ વિચારસાગરના ષષ્ઠતરંગમાં સ્પષ્ટ છે; એટલે અહીં લખ્યો નથી. અહીં એ સિદ્ધાંત છે કે, અનેક શ્રુતિસ્મૃતિને વિષે કર્મસમુચ્ચિત જ્ઞાનથી મોક્ષપ્રાપ્તિ કહી છે. ભાષ્યકારે બહુ સ્થાનોને વિષે સમુચ્ચયવાદનો નિષેધ પ્રતિપાદન કર્યો છે. ત્યાં એવો નિર્ધાર છે કે, સમુચ્ચય બે પ્રકારનો છે : સમસમુચ્ચય, ક્રમસમુચ્ચય. જ્ઞાન અને કર્મ ઉભય પરસ્પર મળીને મોક્ષનાં સાધન છે એમ જાણી એકકાળે ઉભયનું અનુષ્ઠાન તેને સમસમુચ્ચય કહીએ છીએ. એકના એક જ અધિકારીને પૂર્વે કર્માનુષ્ઠાન અને ઉત્તરકાળને વિષે સકળકર્મનો ત્યાગ કરી જ્ઞાનહેતુ એવાં શ્રવણાદિકનું અનુષ્ઠાન તેને ક્રમસમુચ્ચય કહીએ છીએ. એમાં સમસમુચ્ચયનો તો નિષેધ છે, અને શ્રતિસ્મૃતિમાં પણ જ્યાં જ્ઞાનકર્મનો સમુચ્ચય લખ્યો છે ત્યાં ક્રમસમુચ્ચય કહેવાનું જ તાત્પર્ય છે.

૨૭૧ : ભાષ્યકાર

ભાષ્યકારનો સિદ્ધાંત એવો છે કે, મોક્ષનું સાક્ષાત્ સાધન કર્મ નથી, પણ મોક્ષનું સાક્ષાત્ સાધન જ્ઞાન છે, અને જ્ઞાનનું સાધન કર્મ છે.

૨૭૨ : વાચસ્પતિ

ભામતી નિબંધને વિષે વાચસ્પતિએ આમ કહ્યું છે : જ્ઞાનનું સાક્ષાત્ સાધન કર્મ નથી, જિજ્ઞાસાનું સાધન કર્મ છે; કેમ કે કૈવલ્યશાખાને વિષે સકળ આશ્રમકર્મ વિવિદિષાનાં સાધન છે એમ સ્પષ્ટ કહ્યું છે. વેદન નામ જાણવાની ઇચ્છાને વિવિદિષા કહે છે. અને તૃતીય અધ્યાયમાં સૂત્રકારે પણ સર્વ કર્મની જ્ઞાનને વિષે અપેક્ષા કહી છે. ત્યાં સૂત્રના વ્યાખ્યાનને વિષે ભાષ્યકારે આવું કહ્યું છે: શમદમાદિક

સાધન તો જ્ઞાનનાં સાધન છે, એટલે જ્ઞાનની સમીપ છે અને જિજ્ઞાસાનાં સાધન કર્મ છે, એટલે શમદમાદિકની અપેક્ષાએ જ્ઞાનથી દૂર છે. આ પ્રકારે શ્રુતિવચનથી તેમ ભાષ્યવચનથી જિજ્ઞાસાનાં સાક્ષાત્સાધન કર્મ છે, અને જિજ્ઞાસા દ્વારા જ્ઞાનનાં પણ સાધન છે. જો કર્મને જ્ઞાનનાં સાક્ષાત્ સાધન કહીએ તો જ્ઞાનના ઉદય પર્યંત કર્માનુષ્ઠાન પ્રાપ્ત થાય, અને જ્ઞાન સહિત કર્મત્યાગરૂપ સંન્યાસનો લોપ થાય; માટે કર્મ જિજ્ઞાસાનાં સાધન છે એવો વાચસ્પતિનો મત છે.

૨૭૩ : વિવરણકાર

વિવરણકારનો આવો મત છે, યદ્યપિ 'वेदानुवचनेन विविदिषन्ति' (વેદાનુવચનથી વિવિદિષા કરે છે) એમ શ્રુતિમાં કહ્યું છે ત્યાં અક્ષરાર્થ જોતાં વેદાધ્યયનાદિક ધર્મને વિવિદિષાની સાધનતા સમજાય છે, તથાપિ ઇચ્છાનો વિષય જે જ્ઞાન તેની સાધનતાને વિષે જ શ્રુતિનું તાત્પર્ય છે, કર્મને ઇચ્છાની સાધનતા કહેવામા શ્રુતિનું તાત્પર્ય નથી. જેમ अश्वेन जिगमिषति (અશ્વથી જવાની ઇચ્છા–જિગમિષા–કરે છે) એ વાક્યમાં અક્ષરાર્થ જોતાં ગમનવિષયક ઇચ્છાની સાધનતા અશ્વને પ્રતીત થાય છે शस्त्रेण जिघांसति (શસ્ત્રથી હણુવા ઇચ્છે છે) એ વાક્યમાં હનનવિષયક ઇચ્છાની સાધનતા શસ્ત્રને પ્રતીત થાય છે અને તે તે વાક્યમાં ઇચ્છાનું વિષય ગમન તથા હનન તેની સાધનતા અશ્વને વિષે તથા શસ્ત્રને વિષે અભિપ્રેત છે; તેમ ઇચ્છાના વિષય જ્ઞાનની સાધનતા કર્મને અભિપ્રેત છે. વળી આ પક્ષમાં જે દોષ કહ્યો છે કે કર્મને જ્ઞાનની સાધનતા માનતાં જ્ઞાનોદય પર્યંત કર્માનુષ્ઠાનની આપત્તિ થવાથી સંન્યાસનો લોપ થશે, તેનું એવું સમાધાન છે કે, જેમ બીજપ્રક્ષેપ પૂર્વે ભૂમિનું કર્ષણ થાય છે અને બીજપ્રક્ષેપના ઉત્તરકાળને વિષે ભૂમિનું આકર્ષણ થતાં વ્રીહિ આદિકની સિદ્ધિ કર્ષણ–આકર્ષણના યોગે થઈ રહે છે, તેમ કર્મ અને સંન્યાસથી જ્ઞાનની સિદ્ધિ થાય છે. અંતઃકરણની શુદ્ધિ દ્વારા પ્રત્યકૃતત્ત્વની તીવ્ર જિજ્ઞાસા, વૈરાગ્ય સહિત, થાય ત્યાં સુધી કર્મ કર્તવ્ય છે, અને વૈરાગ્ય સહિત તીવ્ર જિજ્ઞાસાના ઉત્તરકાળને વિષે સાધન સહિત કર્મના ત્યાગરૂપ સંન્યાસ કર્તવ્ય છે. આ રીતે જ્ઞાનનાં સાધન કર્મ છે, તથાપિ તીવ્ર જિજ્ઞાસાની પૂર્વે જ કર્તવ્ય છે, ઉત્તરકાળ તો સંન્યાસનાં અંગ જે શમાદિક તે જ કર્તવ્ય છે, કર્મ નહિ. આમ છે એટલે કર્મની અપેક્ષાએ શમાદિકની અંતરંગતા પ્રતિપાદન કરનારાં તૃતીય અધ્યાયસ્થ ભાષ્યવચનો સાથે વિરોધ

નથી. આમ વિવરણકારના મતમાં જ્ઞાનનાં સાધન કર્મ છે, વાચસ્પતિના મતમાં વિવિદિષાનાં સાધન છે; પણ ઉભય મતમાં વિવિદિષાના પૂર્વકાળને વિષે કર્મનું અનુષ્ઠાન અને ઉત્તરકાળને વિષે શમાદિ સહિત સંન્યાસપૂર્વક શ્રવણાદિકનું અનુષ્ઠાન કહ્યું છે; વિવિદિષાના ઉત્તરકાળને વિષે કોઈના મતમાં કર્મ કર્તવ્ય નથી.

૨૭૪ : આ બે મત ઉપર શંકા

આ સ્થાને શંકા થાય છે. ઉભય મતમાં વિવિદિષાના પૂર્વકાળને વિષે કર્મ કર્તવ્ય હોય તો મતભેદનું નિરૂપણ કર્યું તે નિષ્ફળ થાય. વાચસ્પતિના મતમાં કર્મનું ફળ વિવિદિષા છે, વિવરણકારના મતમાં કર્મનું ફળ જ્ઞાન છે. ફળની સિદ્ધિ થાય ત્યારે સાધનનો ત્યાગ થાય છે; એટલે વાચસ્પતિના મતમાં વિવિદિષાની સિદ્ધિ પર્યંત કર્મનું અનુષ્ઠાન માનતાં અને વિવરણકારના મતમાં વિવિદિષાના ઉત્તરકાળને વિષે પણ જ્ઞાનની સિદ્ધિ પર્યંત કર્મનું અનુષ્ઠાન માનતાં, ઉભય મતની વિલક્ષણતા સ્પષ્ટ જણાય છે. વાચસ્પતિમતાનુસારી જિજ્ઞાસુ કર્મનો ત્યાગ કરે અને વિવરણકારના મતાનુસારી જ્ઞાનથી પૂર્વે જિજ્ઞાસુ છતાં પણ કર્મનું અનુષ્ઠાન કરે, એમ મતભેદનિરૂપણ સફળ થઈ શકે. પૂર્વોક્ત રીતિથી ઉભય મતમાં વિવિદિષાની સિદ્ધિથી કર્મનો ત્યાગ માનતાં પરસ્પર વિલક્ષણતા આવતી નથી ને મતભેદનિરૂપણ જ નિષ્ફળ થવા જાય છે.

૨૭૫ : એ શંકાનું સમાધાન

આનું સમાધાન આ પ્રકારે છે: યદ્યપિ ઉભય મતમાં વિવિદિષા પર્યંત જ કર્મનું અનુષ્ઠાન છે તથાપિ મતભેદે કરી કર્મના ફળમાં વિલક્ષણતા છે. વાચસ્પતિના મતમાં કર્મનું ફળ વિવિદિષા છે. વિવિદિષાની ઉત્પત્તિ થતાં કર્મજન્ય અપૂર્વનો નાશ થાય છે. વિવિદિષા છતાં પણ ઉત્તમ ગુરુલાભાદિ સામગ્રી હોય તો જ્ઞાન થાય, કોઈ સાધનની વિકલતા હોય તો જ્ઞાન થાય નહિ. કર્મનો વ્યાપાર વિવિદિષાની ઉત્પત્તિને વિષે છે, તત્ત્વજ્ઞાન કર્મનું ફળ નથી, એટલે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિને વિષે કર્મનો વ્યાપાર નથી. આમ વાચસ્પતિના મત પ્રમાણે વિવિદિષાહેતુ કર્મનું અનુષ્ઠાન કરતાં પણ જ્ઞાનની સિદ્ધિ નિયમે કરીને થતી નથી, પણ ઉત્તમ ભાગ્યે કરી સકળ સામગ્રીની સિદ્ધિ હોય તો જ્ઞાન થાય છે, એટલે જ્ઞાનની પ્રાપ્તિ અનિયત છે. વિવરણકારના મતમાં વિવિદિષાના પૂર્વકાળને વિષે કરેલા કર્મનું ફળ પણ જ્ઞાન છે, એટલે ફળની ઉત્પત્તિ વિના

કર્મજન્ય અપૂર્વનો નાશ ન થવાથી, જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ પર્યંત કર્મજન્ય અપૂર્વ રહે છે. જેટલી સામગ્રી વિના કર્મનું ફળ જે જ્ઞાન તે થાય નહિ તેટલી સામગ્રીને કર્મ સંપાદન કરે છે. એમ આ પક્ષ પ્રમાણે જ્ઞાનહેતુ કર્મનું અનુષ્ઠાન કરતાં વર્તમાન શરીરમાં કે ભાવિ શરીરમાં જ્ઞાન અવશ્ય થાય છે; એટલે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ નિયત છે, આમ જોતાં વાચસ્પતિના મત પ્રમાણે શુભકર્મથી વિવિદિષા નિયમે કરીને થાય છે. જ્ઞાનની સિદ્ધિ અનિયમિત છે; વિવકરણકારના મત પ્રમાણે એ જ કર્મથી જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ નિયમે કરીને થાય છે. એટલે ઉભય મતનો પરસ્પરથી ભેદ છે, સંકર નથી. વિવિદિષાના હેતુ કર્મ હોય કે જ્ઞાનનાં હેતુ હોય, પણ ઉભય રીતે વેદાધ્યયન, યજ્ઞદાન, કૃચ્છ્રચાંદ્રાયણ, આદિક આશ્રમકર્મોનો વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ છે.

૨૭૬ : વર્ણધર્મનો વિદ્યામાં ઉપયોગ

કોઈ આચાર્ય એમ કહે છે કે, વર્ણમાત્રના ધર્મોનો વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ નથી.

૨૭૭ : કલ્પતરુકાર

કલ્પતરુકારનો મત આ પ્રમાણે છે: નિત્યકર્મમાત્રનો વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ છે; કારણ કે સૂત્રકારે તથા ભાષ્યકારે આશ્રમરહિત પુરુષોનો પણ વિદ્યાનાં હેતુ એવાં કર્મને વિષે તેમ શ્રવણાદિકને વિષે અધિકાર કહ્યો છે, તેમજ રૈકવ, વાચકનવી આદિક આશ્રમરહિતને પણ બ્રહ્મવિદ્યા પ્રાપ્ત થયાનું શ્રુતિ કહે છે. વાચકનવી પુત્રી ગાર્ગી વાચકનવી કહેવાય છે. જો આશ્રમધર્મોનો જ વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ હોય તો આશ્રમરહિત પુરુષોને વિષે, જ્ઞાનસંપાદક કર્મના અભાવથી, જ્ઞાન થવું જોઈએ નહિ. માટે જપ, ગંગાસ્નાન, દેવતાધ્યાનાદિ સહિત સકળ શુભ કર્મનો વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ છે. આ પ્રમાણે કલ્પતરુકારનો મત છે; પરંતુ કલ્પતરુકારના મત પ્રમાણે પણ કામ્ય કર્મનો વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ નથી, કેવળ નિત્ય કર્મનો જ વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ છે; કારણ કે અન્ય પ્રકારે તો કર્મનો વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ સંભવતો નથી, માત્ર વિદ્યાનાં પ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિ દ્વારા કર્મનો ઉપયોગ છે. કામ્યકર્મથી તો સ્વર્ગપુત્રાદિ પ્રાપ્તિરૂપ ફળ થાય છે, જેનાથી પાપનિવૃત્તિ થતી નથી, પાપની નિવૃત્તિ તો નિત્ય કર્મથી જ થાય છે; માટે સર્વ નિત્યકર્મોનો જ વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ છે.

૨૭૮ : સંક્ષેપશારીરક

સંક્ષેપશારીરકના કર્તા આ પ્રમાણે કહે છે: કામ્ય અને નિત્ય એવાં સકળ શુભ કર્મોનો વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ છે; કારણ કે 'યજ્ઞથી વિવિદિષા કરે છે' (यज्ञेन विविदिषंति) એમ કેવલ્યશાખામાં કહ્યું છે, ત્યાં યજ્ઞ–શબ્દ છે તે નિત્ય અને કામ્ય એ ઉભય કર્મ સાધારણ છે. વળી 'ધર્મથી પાપને દૂર કરે છે' (धर्मेण पापमपनुदति) ઇત્યાદિ વાક્યોથી સકળ શુભ કર્મને પાપની નાશકતા પ્રતીત થાય છે; માટે જ્ઞાનનાં પ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિ દ્વારા, નિત્ય કર્મની પેઠે, કામ્યકર્મ પણ વિદ્યાને વિષે ઉપયોગી છે. સંક્ષેપશારીરકના કર્તા સર્વજ્ઞાત્મમુનિનો આવો મત છે.

૨૭૯ : કર્મ અને સંન્યાસ

માટે તીવ્ર જિજ્ઞાસા પર્યંત સકળ શુભ કર્મ કર્તવ્ય છે. દઢતર વૈરાગ્ય સહિત તીવ્ર જિજ્ઞાસા થતાં સાધન સહિત કર્મના ત્યાગરૂપ સંન્યાસ કર્તવ્ય છે. જેમ શુભ કર્મથી પાપની નિવૃત્તિ થાય છે, તેમ સંન્યાસથી પણ જ્ઞાનનાં પ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિ થાય છે. જ્ઞાનનાં પ્રતિબંધક પાપ અનેક પ્રકારનાં થાય છે; તેમાંથી કેટલાંકની નિવૃત્તિ કર્મથી અને કેટલાંકની નિવૃત્તિ સંન્યાસથી થાય છે, માટે જ્ઞાનપ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિ દ્વારા કર્મ અને સંન્યાસ ઉભય જ્ઞાનના હેતુ હોવાથી ક્રમે કરીને કર્તવ્ય છે.

૨૮૦ : સંન્યાસની શ્રવણસાધનતા

કોઈ આચાર્યનો આવો મત છે: કેવળ પાપનિવૃત્તિ દ્વારા જ સંન્યાસને જ્ઞાનની સાધનતા નથી, પણ સંન્યાસજન્ય અપૂર્વ સહિત જે પુરુષ તેને જ શ્રવણાદિકથી જ્ઞાન થાય છે, માટે શ્રવણનું અંગ સંન્યાસ ઠરે છે અને સર્વથા નિષ્પાપને પણ સંન્યાસ કર્તવ્ય છે.

૨૮૧ : સંન્યાસને દૃષ્ટફલહેતુતા

વિવરણકારનો મત આ પ્રકારે છે: સંન્યાસ વિના વિક્ષેપનો અભાવ થતો નથી, માટે જ્ઞાનપ્રતિબંધક વિક્ષેપની નિવૃત્તિરૂપ દૃષ્ટફળ સંન્યાસથી થાય છે; જ્ઞાનપ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિ અથવા જ્ઞાનહેતુ ધર્મની ઉત્પત્તિ એવા અદૃષ્ટ ફળનો હેતુ સંન્યાસ છે એમ કહેવું અયોગ્ય છે;

કારણ કે જ્યાં દૃષ્ટફળ સંભવે નહિ ત્યા અદૃષ્ટની કલ્પના કરવાની છે. સંન્યાસનું દૃષ્ટફળ વિક્ષેપનિવૃત્તિ સંભવે છે, એટલે તેનું અદૃષ્ટફળ કલ્પવું સંભવે નહિ. કોઈ સારા પુરુષને આશ્રમાતરને વિષે પણ કામ-ક્રોધાદિરૂપ વિક્ષેપનો અભાવ થાય અને કર્મછિદ્રને વિષે વેદાંતનો વિચાર સંભવે તો ઉક્ત રીતિએ સંન્યાસ કરવો તે વ્યર્થ ઠરે; તથાપિ 'સુષુપ્તિ સુધી તેમ મરણ સુધીનો કાળ વેદાંતચિંતનમા ગાળવો' (आसुप्तेरामृतेः कालं नयेद्वेदान्तचिन्तया) એ ગૌડપાદવચનથી, 'તેનું ચિંતન, તેનું કથન, અન્યોન્યને તેનું પ્રબોધન' (तच्चिन्तनं तत्कथनमन्योऽन्यत्त-त्प्रबोधनम्) એ ભગવદ્વચનથી, 'બ્રહ્મસંસ્થ અમૃતત્વને પામે છે' (ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति) એ શ્રુતિવચનથી, નિરંતર ક્રિયમાણ જે બ્રહ્મશ્રવણ તેનાથી જ જ્ઞાન થાય છે, કર્મછિદ્રકાળને વિષે કદાચિત્ ક્રિયમાણ શ્રવણાદિકથી જ્ઞાન થતું નથી; અને નિરંતર શ્રવણાદિકના અભ્યાસનો હેતુ તો સન્યાસ જ છે, એટલે અદૃષ્ટફળ વિના દૃષ્ટફળનો હેતુ સન્યાસ છે, છતા વ્યર્થ નથી. 'બ્રહ્મસંસ્થ' એટલે બ્રહ્મને વિષે સંસ્થા કહીએ. અનન્યવ્યાપારતાએ કરીને જેની સ્થિતિ હોય તે પુરુષ જ્ઞાન દ્વારા અમૃતત્વ નામ અમૃતભાવને પ્રાપ્ત કરે છે એવું ઉક્ત શ્રુતિનું તાત્પર્ય છે.

૨૮૨ : ક્ષત્રિય–વૈશ્યનો અધિકાર

ક્ષત્રિય તથા વૈશ્યનો સંન્યાસ તેમ શ્રવણને વિષે અધિકાર છે કે નહિ તેનો વિચાર આ પ્રસંગે લખીએ છીએ.

૨૮૩ : કોઈના મતથી અધિકાર નથી

કોઈ ગ્રંથકાર એમ કહે છે કે, સંન્યાસવિધાયક બહુ વાકયોમાં 'બ્રાહ્મણ' પદ હોવાથી બ્રાહ્મણમાત્રનો જ સંન્યાસને વિષે અધિકાર છે, અને સંન્યાસ વિના ગૃહસ્થાદિકને બ્રહ્મવિચારનો અવકાશ નથી એટલે બ્રહ્મશ્રવણ તથા સંન્યાસને વિષે ક્ષત્રિય અને વૈશ્યનો અધિકાર નહિ.

૨૮૪ : બ્રહ્મશ્રવણને વિષે જ અધિકાર

અન્ય ગ્રંથકારો એમ કહે છે કે, યદ્યપિ સંન્યાસને વિષે કેવળ બ્રાહ્મણનો જ અધિકાર છે, તથાપિ બ્રહ્મશ્રવણને વિષે ક્ષત્રિય અને વૈશ્યનો પણ અધિકાર છે. પરંતુ જન્માંતરસંસ્કારથી, જે ઉત્તમ પુરુષને વિષયોને વિષે દીનતા યથારૂપ દોષ ન હોય, એવા શુદ્ધબુદ્ધિવાળાને સંન્યાસ વિના પણ જ્ઞાન થાય છે, માટે જ ગૃહસ્થાશ્રમમાં પણ અનેક રાજર્ષિને બ્રહ્મવિત કહેલા છે.

૨૮૫ : વિદ્વત્સંન્યાસને વિષે અધિકાર

આ કરતાં અન્ય ગ્રંથકારો આમ કહે છે : જેમ બ્રહ્મશ્રવણાદિકને વિષે ક્ષત્રિય તથા વૈશ્યનો અધિકાર છે તેમ સંન્યાસને વિષે પણ તેમનો નિષેધ નથી. જ્ઞાનના અનુભવથી કર્તૃત્વ ભોક્તૃત્વ બુદ્ધિનો તેમ જાતિ આશ્રમ આદિ અભિમાનનો અભાવ થઈ જાય છે; કર્તૃત્વ ભોક્તૃત્વ બુદ્ધિ વિના તેમ જાતિ આશ્રમના અભિમાન વિના કર્માધિકાર સંભવતો નથી; એટલે સર્વકર્મપરિત્યાગપૂર્વક અક્રિય, અસંગ આત્મરૂપે સ્થિતિરૂપ વિદ્વત્સંન્યાસને વિષે પણ ક્ષત્રિય તથા વૈશ્યનો અધિકાર છે. માત્ર વિવિદિષાસંન્યાસને વિષે તેમનો અધિકાર નથી.

૨૮૬ : વાર્તિકકાર

વાર્તિકકારનો આવો મત છે : વિવિદિષાસંન્યાસને વિષે પણ ક્ષત્રિય તથા વૈશ્યનો અધિકાર છે. બહુ એક શ્રુતિવાક્યોમાં યદ્યપિ બ્રાહ્મણને સંન્યાસ કહ્યો છે, તથાપિ સંન્યાસવિધાયક જાબાલશ્રુતિને વિષે 'બ્રાહ્મણ'–પદ નથી, કેવળ વૈરાગ્યસંપત્તિથી સંન્યાસનું વિધાન છે; એટલે જે અનેક શ્રુતિઓમાં 'બ્રાહ્મણ'–પદ આવે છે તેમાં તે પદ દ્વિજમાત્રનું ઉપલક્ષણ જાણવું. સ્મૃતિમાં પણ એમ કહ્યું છે : 'બ્રાહ્મણ, ક્ષત્રિય, વૈશ્ય ગૃહસ્થાશ્રમથી સંન્યાસાશ્રમ અંગીકાર કરે; ત્રણે વર્ણને વેદાધ્યયનપૂર્વક ચાર આશ્રમ કહેલા છે.' આ પ્રકારના સ્મૃતિવચનથી પણ ક્ષત્રિય-વૈશ્યને સંન્યાસનો અધિકાર છે. આવો વાર્તિકકાર સુરેશ્વરાચાર્યનો મત છે.

૨૮૭ : અન્યપ્રકાર વ્યવસ્થા

કોઈ ગ્રંથકાર આ રીતે વ્યવસ્થા કરે છે : સંન્યાસવિધાયક શ્રુતિવાક્યોમાં 'બ્રાહ્મણ'–પદ છે, તેને દ્વિજમાત્રનું ઉપલક્ષણ માનવામાં પ્રમાણ નથી. જાબાલશ્રુતિમાં યદ્યપિ બ્રાહ્મણ પદ નથી, તથાપિ બહુ શ્રુતિઓને અનુસાર ત્યાં પણ બ્રાહ્મણકર્તાનો અધ્યાહાર છે. આમ હોવાથી ક્ષત્રિય-વૈશ્યને સંન્યાસનો અધિકાર નથી; પરંતુ અનેક સ્થાનને વિષે ગૃહસ્થો તેમ રાજાઓને જ્ઞાનવાન કહ્યા છે, એટલે એમ માનવું ઉચિત છે કે, બ્રાહ્મણને બ્રહ્મવિચારના અંગરૂપે સંન્યાસ કહ્યો છે. સંન્યાસ વિના આશ્રમસ્થ બ્રાહ્મણને બ્રહ્મવિચારનો અધિકાર નથી, સંન્યાસી બ્રાહ્મણને જ બ્રહ્મવિચારનો અધિકાર છે. ક્ષત્રિયવૈશ્યને સંન્યાસ વિના જ બ્રહ્મવિચારનો અધિકાર છે, કેમ કે સંન્યાસવિધાયક વચનોમાં

બ્રાહ્મણ-પદ હોવાથી ક્ષત્રિયવૈશ્યને સંન્યાસનું વિધાન નથી, તેમ જે આત્મકામ છે તેને આત્મશ્રવણનો અભાવ કહેવો તે પણ સંભવતું નથી, માટે ક્ષત્રિયવૈશ્યને જ્ઞાનોપયોગી અદૃષ્ટ કેવળ કર્મથી જ થઈ આવે છે, સંન્યાસજન્ય અદૃષ્ટની ક્ષત્રિયવૈશ્યને જ્ઞાનમાં અપેક્ષા નથી, એમ સમજાય છે. એટલા જ માટે ગીતામાં 'જનકાદિક કર્મથી જ સંસિદ્ધિને પામ્યા' એમ પરમેશ્વરે કહેલું છે. આ સ્થાને 'જ્ઞાન-સંસિદ્ધિ' શબ્દનો અર્થ અંતઃકરણની વિશુદ્ધિ એવો થાય છે એવું ભાષ્યકારે લખ્યું છે. સંન્યાસરહિત કેવળ કર્મથી અંતઃકરણની શુદ્ધિને જનકાદિક પ્રાપ્ત થયા, અથવા સંન્યાસરહિત કેવળ કર્મથી જ્ઞાનના પ્રતિબંધની નિવૃત્તિ દ્વારા શ્રવણથી જ્ઞાનને પ્રાપ્ત થયા એમ ગીતાવાક્યનો અર્થ છે. ઉભય રીતે જોતાં ક્ષત્રિયવૈશ્યને સંન્યાસનિરપેક્ષ કેવળ કર્મ જ જ્ઞાનપ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિનાં હેતુ છે. બ્રાહ્મણને સંન્યાસ સહિત કર્મથી જ્ઞાનપ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિ થાય છે. જે પક્ષમાં શ્રવણનું અંગ સંન્યાસ છે તે પક્ષમાં પણ બ્રાહ્મણને જે શ્રવણ કરવું તેનું અંગ સંન્યાસ છે, ક્ષત્રિયવશ્યને જે શ્રવણ તેનું અંગ સંન્યાસ નથી. ફલાભિલાષા-રહિત, ક્રોધાદિદોષરહિત, ઈશ્વરાર્પણબુદ્ધિથી સ્વવર્ણાશ્રમધર્મના અનુષ્ઠાન સહિત કર્મથી, અવકાશ મળે તે કાળે શ્રવણ કરવાથી ક્ષત્રિયવૈશ્યને જ્ઞાન થાય છે. સર્વથા વિદ્યોપયોગી કર્મ તથા શ્રવણ તેને વિષે ક્ષત્રિયવૈશ્યનો અધિકાર છે; કેમ કે બ્રાહ્મણની પેઠે જ્ઞાનની ઇચ્છા તેમને પણ સમાન છે. જે ફલાર્થી છે તેને તે ફળનાં સાધનનો અધિકાર છે, એટલે આત્મ-કામ ક્ષત્રિયવૈશ્યને વેદાંતશ્રવણનો અધિકાર છે.

૨૮૮ : શૂદ્રનો શ્રવણને વિષે અનધિકાર

યદ્યપિ મનુષ્યમાત્રને આત્મકામનાનો સંભવ હોવાથી, ક્ષત્રિય-વૈશ્યની પેઠે, જ્ઞાનાર્થિત્વે કરીને, શૂદ્રને પણ, ઉક્ત રીતિથી વેદાંતશ્રવણનો અધિકાર હોવો જોઈએ, તથાપિ 'શૂદ્રને મતિ આપવી નહિ' (न शूद्राय मतिं दद्यात्) ઇત્યાદિક વચનોથી શૂદ્રને ઉપદેશનો નિષેધ છે; અને સર્વથા ઉપદેશરહિત પુરુષને વિવેકાદિકનો અસંભવ છે એટલે તેને જ્ઞાનાર્થિત્વ સંભવે નહિ, તેમ જ શૂદ્રને યજ્ઞાદિક કર્મનો પણ નિષેધ હોવાથી, વિદ્યોપયોગી કર્મના અભાવે કરીને, તેનો, જ્ઞાનહેતુ જે શ્રવણ તેને વિષે પણ અધિકાર નથી. આવો કોઈ ગ્રંથકારનો મત છે.

૨૮૯ : શૂદ્રનો વેદભિન્ન પુરાણાદિશ્રવણમાં અધિકાર

અન્ય ગ્રંથકારોનો મત આવો છે: વેદનું અધ્યયન ઉપનયનપૂર્વક કહ્યું છે, અને શૂદ્રને ઉપનયન કહ્યું નથી, એટલે વેદશ્રવણને વિષે તો શૂદ્રને અધિકાર નથી, તથાપિ 'બ્રાહ્મણને આગળ કરીને ચારે વર્ણને શ્રવણ કરાવવું' (श्रावयेच्चतुरो वर्णान् कृत्वा ब्राह्मणमग्रतः) ઇત્યાદિક વચનોથી, ઇતિહાસપુરાણાદિકના શ્રવણને વિષે શૂદ્રને પણ અધિકાર છે. પૂર્વોક્તવચન(૨૮૮)માં શૂદ્રને ઉપદેશનો નિષેધ કહ્યો છે તેનો અભિપ્રાય એમ છે કે, વૈદિકમંત્ર સહિત યજ્ઞાદિ કર્મોપદેશ શૂદ્રને ન કરવો, તેમજ વેદોક્ત પ્રાણાદિક સગુણ ઉપાસનાનો શૂદ્રને ઉપદેશ ન કરવો; પણ ઉપદેશમાત્રનો નિષેધ નથી, જો ઉપદેશમાત્રનો નિષેધ હોય તો ધર્મશાસ્ત્રોને વિષે શૂદ્રજાતિના ધર્મનું જે નિરૂપણ કર્યું છે તે નિષ્ફળ થઈ જાય. વળી વિદ્યોપયોગી કર્મને અભાવે વિદ્યાને વિષે શૂદ્રનો અનધિકાર કહ્યો તેનું સમાધાન આપું છે: સાધારણ અસાધારણ એવાં સકલ શુભ કર્મોનો વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ છે, અને સત્ય, અસ્તેય, ક્ષમા, શૌચ, દાન, વિષયવિમુખતા, ભાગવતનામોચ્ચારણ, તીર્થસ્નાન, પંચાક્ષરમંત્ર, રામાદિકનો જપ, ઇત્યાદિક સકળ વર્ણના સાધારણ ધર્મોને વિષે તેમજ શૂદ્રકમલાકરોક્ત જે ચતુર્વર્ણના અસાધારણ ધર્મો તેને વિષે શૂદ્રને અધિકાર છે. એ કર્મોના અનુષ્ઠાનથી અંતઃકરણની શુદ્ધિ દ્વારા વિદ્યાની પ્રાપ્તિ સંભવે છે માટે ઇતિહાસપુરાણાદિકના શ્રવણે કરીને વિવેકાદિકનો સંભવ હોવાથી શૂદ્રને પણ જ્ઞાનાર્થિત્વ સંભવે છે. અને વેદભિન્ન એવા અધ્યાત્મ ગ્રંથોના શ્રવણાદિકને વિષે શૂદ્રને પણ અધિકાર છે. ભાષ્યકારે પણ પ્રથમ અધ્યાયના તૃતીયપાદમાં એમ કહ્યું છે કે ઉપનયનપૂર્વક વેદાધ્યયન કહ્યું છે, એટલે શૂદ્રને ઉપનયનનો અભાવ હોવાથી યદ્યપિ તેનો વેદને વિષે અધિકાર નથી, તથાપિ પુરાણાદિશ્રવણથી શૂદ્રને પણ જ્ઞાન થઈ જાય તો જ્ઞાનસમકાલ જ શૂદ્રનો પણ પ્રતિબંધરહિત મોક્ષ થાય. આ પ્રકારે ભાષ્યકારના વચનથી પણ વેદભિન્ન એવા જ્ઞાનહેતુક અધ્યાત્મગ્રંથોના શ્રવણને વિષે શૂદ્રને અધિકાર છે.

૨૯૦ : અંત્યજાદિને તત્ત્વજ્ઞાનનો અધિકાર

જન્માંતરસંસ્કારથી અંત્યજાદિને પણ જિજ્ઞાસા થઈ આવે તો પૌરુષેય વચનોથી તેનો પણ જ્ઞાન થઈ, કાર્ય સહિત અવિદ્યાની નિવૃત્તિરૂપ મોક્ષ થાય છે. એટલે દેવ અને અસુરની પેઠે મનુષ્યમાત્રને

તત્ત્વજ્ઞાનનો અધિકાર છે. આત્મસ્વરૂપના યથાર્થ જ્ઞાનને તત્ત્વજ્ઞાન કહે છે. જો કોઈ પણ શરીર આત્મહીન હોય તો જ્ઞાનનો અનધિકાર હોઈ શકે, માટે આત્મજ્ઞાનનું સામર્થ્ય તો મનુષ્યમાત્રમે છે.

૨૯૧ : મનુષ્યમાત્રને ભગવદ્‌ભક્તિ અને તત્ત્વજ્ઞાનનો અધિકાર

જે શરીરને વિષે દૈવીસંપત્તિ હોય તેને તત્ત્વજ્ઞાન થાય છે, આસુરી સંપત્તિને વિષે તત્ત્વજ્ઞાન સંભવતું નથી. સર્વભૂત પ્રતિ દયા, ક્ષમા, સત્ય, આર્જવ, સંતોષ, આદિ દૈવી સંપત્તિનો સંભવ બ્રાહ્મણને વિષે છે; ક્ષત્રિયનો પ્રજાપાલનાર્થ પ્રવૃત્તિધર્મ હોવાથી તેનામાં બ્રાહ્મણ કરતાં કાંઈક ન્યૂન દૈવીસંપત્તિ સંભવે છે; ધર્મબુદ્ધિથી પ્રજાસંરક્ષણાર્થે દુષ્ટ પ્રાણીની હિંસા પણ તેને અહિંસા છે; એટલે તેનામાં દૈવીસંપત્તિનો અસંભવ નથી. એમ જ વૈશ્યને પણ કૃષિવાણિજ્યાદિ શારીરવ્યાપર ક્ષત્રિય કરતાં અધિક હોવાથી, આત્મવિચારને અર્થે અવકાશનો અસંભવ હોવાથી તેને જ્ઞાનસામર્થ્યનો અસંભવ છે; તથાપિ કેટલાક ભાગ્યશાળી વૈશ્યોના સકળ વ્યવહારનો નિર્વાહ શારીરવ્યાપાર વિના સંભવે છે, તેમને દૈવીસંપત્તિના લાભરૂપ સામર્થ્ય સંભવે છે અને જે આચાર્યોના મતમાં ક્ષત્રિય તથા વૈશ્યને સંન્યાસનો અધિકાર છે, તેમના મત પ્રમાણે તો અનાયાસે જ દૈવીસંપત્તિ તેમને સંભવે છે. ચતુર્થ વર્ણને તથા અંત્યજાદિને યદ્યપિ દૈવીસંપત્તિ દુર્લભ છે તથાપિ કર્મનું ફળ અનંતવિધ છે. કોઈને જન્માંતરસંસ્કારથી દૈવીસંપત્તિનો લાભ થઈ પણ જાય, તો પુરાણાદિકના શ્રવણથી ચતુર્થવર્ણને અને ભાષાપ્રબંધાદિકના શ્રવણથી અંત્યજાદિકને પણ ભગવદ્‌ભક્તિ અને તત્ત્વજ્ઞાનના લાભ દ્વારા મોક્ષનો નિર્વિઘ્ન લાભ થાય. આ પ્રકારે ભગવદ્‌ભક્તિ તથા તત્ત્વજ્ઞાનનો અધિકાર સકળ મનુષ્યોને છે એવો શાસ્ત્રનો નિર્ધાર છે.

૨૯૨ : તત્ત્વજ્ઞાનથી અજ્ઞાનનિવૃત્તિ વિશે શંકા

તત્ત્વજ્ઞાનથી કાર્ય સહિત અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે એવો અદ્વૈતગ્રંથોનો સિદ્ધાંત છે; અને જીવબ્રહ્મના અભેદને વિષય કરવાવાળી જે અંતઃકરણની વૃત્તિ તેને તત્ત્વજ્ઞાન કહે છે. અંતઃકરણ અજ્ઞાનનું કાર્ય છે, એટલે વૃત્તિરૂપ તત્ત્વજ્ઞાન પણ અજ્ઞાનનું જ કાર્ય છે અને કાર્યકારણનો તો લોકને વિષે પરસ્પર અવિરોધ સુપ્રસિદ્ધ છે, એટલે તત્ત્વજ્ઞાનથી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ કહેવી સંભવે નહિ.

૨૯૩ : એ શંકાનું સમાધાન

આ શંકાનું આવું સમાધાન છે. કાર્યકારણનો પરસ્પર અવિરોધ છે એ સામાન્ય નિયમ છે અને સમાનવિષયક જ્ઞાન અને અજ્ઞાનનો પરસ્પર વિરોધ છે એ વિશેષ નિયમ છે; એટલે વિશેષનિયમથી સામાન્યનિયમનો બાધ થાય છે. પટ અને અગ્નિના સંયોગથી પટનો નાશ થાય છે, ત્યાં સંયોગનાં ઉપાદાનકારણ બે છે, એટલે પટ પણ ઉપાદાનકારણ છે, છતાં અગ્નિસંયોગ અને પટનો પરસ્પર નાશ્યનાશકરૂપ વિરોધ છે, અવિરોધ નથી. એટલે કાર્યકારણનો પરસ્પર અવિરોધ છે એ નિયમ સંભવતો નથી. વૈશેષિક શાસ્ત્રની રીતિથી અગ્નિસંયોગે કરી પટનો નાશ થતો નથી; કેમ કે અગ્નિસંયોગથી પટારંભક તંતુઓમાં ક્રિયા થાય છે, ક્રિયાથી તંતુવિભાગ થઈ પટનું અસમવાયીકારણ જે તંતુ સંયોગ તેનો નાશ થાય છે, ને તંતુસંયોગના નાશથી પટનો નાશ થાય છે. આમ વૈશેષિક મતમાં અસમવાયીકારણના નાશથી કાર્યનો નાશ થાય છે, એટલે પટના નાશનો હેતુ તંતુસંયોગનો નાશ છે, પટ–અગ્નિનો સંયોગ પટનાશનો હેતુ નથી, તથાપિ પૂર્વોક્ત ક્રમે કરીને પટનો નાશ થાય છે, તે અગ્નિસંયોગના પંચમ ક્ષણને વિષે થાય, પણ પટનો નાશ તો અગ્નિસંયોગ પછીના અવ્યવહિત ઉત્તર-ક્ષણને વિષે જ પ્રતીત થાય છે, એટલે વૈશેષિક મત અસંગત છે. વળી અગ્નિસંયોગથી ભસ્મ થયેલા પટના અવયવ સશ્લિષ્ટ જ દેખાય છે; એમ જ મુદ્ગરથી ચૂર્ણ થયેલા ઘટનો, કપાલવિભાગજન્ય સંયોગ-નાશ વિના જ નાશ થાય છે, એટલે અવયવસંયોગના નાશની અવયવીના નાશને વિષે કારણતાનો અસંભવ હોવાથી, તંતુસંયોગના નાશની પટનાશને વિષે કારણતા નથી. પટઅગ્નિનો સંયોગ જ પટનાશનું કારણ છે. પટઅગ્નિના સંયોગનું ઉપાદાનકારણ અગ્નિ સહિત પટ છે. એટલે કાર્યકારણનો પણ નાસ્યનાશકરૂપ વિરોધ પ્રસિદ્ધ હોવાથી તેમનો પરસ્પર અવિરોધ જ છે એવો નિયમ સંભવતો નથી. આ પ્રકારે અવિદ્યાજન્ય વૃત્તિજ્ઞાનથી કાર્ય સહિત અવિદ્યાનો નાશ થાય છે.

૨૯૪ : અવિદ્યાલેશ

સકળ અવિદ્યાનો તત્ત્વજ્ઞાનથી નાશ થાય તો જીવન્મુક્ત વિદ્વાનના દેહનો તત્ત્વજ્ઞાનકાળે અભાવ થવો જોઈએ; કેમ કે ઉપાદાનકા— અવિદ્યાનો નાશ થતાં કાર્યની સ્થિતિ સંભવે નહિ.

૨૯૫ : (એ શંકાનું કોઈક આચાર્યની રીતિએ સમાધાન)

અને કોઈ આવું સમાધાન કહે છે: જેમ ધનુષનો નાશ થતાં પણ પ્રક્ષિપ્ત બાણના વેગની સ્થિતિ રહે છે, તેમ વિદ્વાનના શરીરની સ્થિતિ કારણનો નાશ થતાં પણ સંભવે છે.

૨૯૬ : (ઉક્ત સમાધાનનો અસંભવ)

એવું સમાધાન પણ સંભવે નહિ. કારણ કે નિમિત્તકારણનો નાશ થતાં કાર્યની સ્થિતિ રહે છે. ઉપાદાન(કારણ)નો નાશ થતાં કાર્યની સ્થિતિ સંભવતી નથી. બાણના વેગનું ઉપાદાનકારણ બાણ છે, અને તેનું નિમિત્તકારણ ધનુષ છે, તે (ધનુષના) નાશથી બાણના વેગની સ્થિતિ સંભવે છે. જેથી અવિદ્યારૂપ ઉપાદાનનો નાશ થતાં વિદ્વાનના શરીરની સ્થિતિનો અસંભવ થાય, તેથી તત્ત્વજ્ઞાન થતાં પણ અવિદ્યાનો લેશ રહે છે એમ ગ્રંથકારોએ લખ્યું છે.

૨૯૭ : (અવિદ્યાલેશના ત્રણ પ્રકાર)

તેમાં મતભેદથી અવિદ્યાલેશનું સ્વરૂપ ત્રણ પ્રકારનું છે. જેમ પ્રક્ષાલન કરેલા (ધોયેલા) લસણપાત્રમાં (લસણની) ગંધ રહે છે તેમ અવિદ્યાના સંસ્કારને અવિદ્યાલેશ કહે છે. અથવા અગ્નિથી દગ્ધ પટની તુલ્ય સ્વકાર્ય ઉત્પન્ન કરવામાં અસમર્થ જ્ઞાનબાધિત અવિદ્યાને અવિદ્યાલેશ કહે છે; અથવા આવરણશક્તિ વિક્ષેપશક્તિરૂપ અંશદ્વયવાળી અવિદ્યા છે. તત્ત્વજ્ઞાને કરી આવરણશક્તિવિશિષ્ટ અવિદ્યાના અંશનો નાશ થાય છે અને પ્રારબ્ધ કર્મરૂપ પ્રતિબંધ હોવાથી વિક્ષેપશક્તિવિશિષ્ટ અવિદ્યાના અંશનો નાશ થતો નથી. તત્ત્વજ્ઞાનથી ઉત્તર કાળમાં પણ દેહાદિક વિક્ષેપનું ઉપાદાન અવિદ્યાઅંશનો શેષ રહે છે. તેથી સ્વરૂપનું આવરણ થતું નથી. તેને જ અવિદ્યાલેશ કહે છે.

૨૯૮ : (એ સંબંધમાં સર્વજ્ઞાત્મમુનિનો મત)

અને સર્વજ્ઞાત્મમુનિનો તો આવો મત છે: તત્ત્વજ્ઞાનથી ઉત્તરકાળમાં શરીરાદિ પ્રતિભાસ થતો નથી. જીવન્મુક્તિ પ્રતિપાદક શ્રુતિવચનનું સ્વઅર્થમાં તાત્પર્ય નથી; કારણ કે શ્રવણવિધિના અર્થવાદરૂપ જીવન્મુક્તિપ્રતિપાદક વચન છે. જે શ્રવણના પ્રતાપથી જીવતાં પુરુષની મુક્તિ થાય છે એવું ઉત્તમ આત્મશ્રવણ છે. એ રીતિએ આત્મશ્રવણની સ્તુતિ-

માં તાત્પર્ય હોવાથી, જીવન્મુક્તિ પ્રતિપાદક વચનોમાં જ્ઞાનીને દેહાદિકોનો પ્રતિભાસ કહેવો સંભવે નહિ. એ રીતિએ તત્ત્વજ્ઞાનથી અવ્યવહિત ઉત્તરકાળમાં જ વિદેહ મોક્ષ થાય છે. એ મતમાં જ્ઞાનથી ઉત્તર (કાળમાં) અવિદ્યાનો લેશ રહે નહિ.

૨૯૯

પરંતુ એ મત જ્ઞાનીના અનુભવથી વિરુદ્ધ છે. જે તત્ત્વજ્ઞાને કરી કાર્ય સહિત અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થાય છે, તે તત્ત્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિનો પ્રકાર કહે છેઃ તત્ત્વજ્ઞાને કરી અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થતાં તત્ત્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિ ઉત્તરકાળમાં થાય છે, એ ક્રમથી તત્ત્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય નહિ; કારણ કે તત્ત્વજ્ઞાને કરી અન્ય અનાત્મવસ્તુનો તો શેષ રહે નહિ. કેવળ ચેતનને, અસંગતા હોવાથી, (પર)નાશકતા સંભવે નહિ. તત્ત્વજ્ઞાનને સ્વનાશકતા પણ સંભવે નહિ; એટલે તત્ત્વજ્ઞાનનો નાશ થતો નથી.

૩૦૦ : (અવિદ્યાના નિવૃત્તિકાળમાં તત્ત્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિની રીતિ)

એ રીતિએ અવિદ્યાનિવૃત્તિથી ઉત્તરકાળમાં તત્ત્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિનો અસંભવ(હોવા)થી અવિદ્યાના **નિવૃત્તિકાળમાં** જ તત્ત્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિ આ રીતિથી થાય છેઃ જેમ જળમાં પ્રક્ષિપ્ત કતક(ફળના) રજથી જલગત પંકનો વિશ્લેષ થાય, તેની સાથે જ કતકરજનો પણ વિશ્લેષ થાય છે; કતકરજના વિશ્લેષમાં સાધનાંતરની અપેક્ષા નથી; અને તૃણના ઢગલામાં અંગારના પ્રક્ષેપથી તૃણનો ઢગલો ભસ્મ થાય, તેની સાથે જ અંગારની પણ ભસ્મ થાય છે; તેમ કાર્ય સહિત અવિદ્યાની *નિવૃત્તિ થાય તેની સાથે જ તત્ત્વજ્ઞાનની પણ નિવૃત્તિ થાય છે,* જેથી તત્ત્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિમાં સાધનાંતરની અપેક્ષા છે નહિ.

૩૦૧ : (એ સંબંધમાં પંચપાદિકાકારનો મત)

અને પંચપાદિકાકાર પદ્મપાદાચાર્યનો આ મત છેઃ જ્ઞાનનો અજ્ઞાન માત્રથી વિરોધ છે. અજ્ઞાનનાં કાર્યથી જ્ઞાનનો વિરોધ ન હોવાથી, તત્ત્વજ્ઞાને કરી કેવળ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. અજ્ઞાનની નિવૃત્તિના ઉત્તર કાળમાં ઉપાદાન(કારણ)ના અભાવથી કાર્યની નિવૃત્તિ થાય છે,

પરંતુ દેહાદિક કાર્યની નિવૃત્તિમાં પ્રારબ્ધ કર્મ પ્રતિબંધક છે. જેથી ઉક્ત રીતિએ અવિદ્યા લેશ રહે ત્યાં સુધી જીવન્મુક્તને દેહાદિની પ્રતીતિ પણ સંભવે છે. પ્રારબ્ધરૂપ પ્રતિબંધનો અભાવ થતાં દેહાદિકની અને તત્ત્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. એ મતમાં પ્રારબ્ધના અભાવ સહિત અવિદ્યાની નિવૃત્તિ જ તત્ત્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિનો હેતુ છે.

૩૦૨ : (ઉત્તમ અને મધ્યમ અધિકારી ભેદથી તત્ત્વજ્ઞાનનાં બે સાધનો)

જે તત્ત્વજ્ઞાને કરી અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થાય છે, તે તત્ત્વજ્ઞાનનાં બે સાધનો છે, ઉત્તમ અધિકારીને તો શ્રવણાદિ સાધન છે અને મધ્યમ અધિકારીને નિર્ગુણ બ્રહ્મનું અહંગ્રહઉપાસન જ તત્ત્વજ્ઞાનનું સાધન છે. એ સકલ અદ્વૈતશાસ્ત્રનો સિદ્ધાંત છે.

૩૦૩ : (એ બે પક્ષમાં પ્રસંખ્યાનને તત્ત્વજ્ઞાનની કરણતારૂપ પ્રમાણતા)

પરંતુ (એ) ઉભય પક્ષમાં તત્ત્વજ્ઞાનના કરણરૂપ પ્રમાણ પ્રસંખ્યાન છે, એ કેટલાએક ગ્રંથકારોનો મત છે. વૃત્તિના પ્રવાહને પ્રસંખ્યાન કહે છે. જેમ મધ્યમ અધિકારીને નિર્ગુણ બ્રહ્માકાર નિરંતર વૃત્તિરૂપ ઉપાસના કર્તવ્યા છે તે જ પ્રસંખ્યાન છે, તેમ ઉત્તમ અધિકારીને પણ મનનથી ઉત્તર નિદિધ્યાસનરૂપ પ્રસંખ્યાન જ બ્રહ્મસાક્ષાત્કારનું કરણ છે. યદ્યપિ છ જાતિનાં પ્રમાણોમાં પ્રસંખ્યાનનો અભાવ છે તેથી તેને પ્રમાની કરણતા સંભવે નહિ, તથાપિ સગુણ બ્રહ્મના ધ્યાનને સગુણ બ્રહ્મના સાક્ષાત્કારની કરણતા અને નિર્ગુણ બ્રહ્મના ધ્યાનને નિર્ગુણ બ્રહ્મના સાક્ષાત્કારની કરણતા, સકળ શ્રુતિ-સ્મૃતિમાં પ્રસિદ્ધ છે; તેમ વ્યવહિતા કામિનીના પ્રસંખ્યાનને કામિનીના સાક્ષાત્કારની કરણતા લોકમાં પ્રસિદ્ધા છે; જેથી નિદિધ્યાસનરૂપ પ્રસંખ્યાન પણ બ્રહ્મસાક્ષાત્કારનું કરણ સંભવે છે. યદ્યપિ પ્રસંખ્યાનજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાનને, પ્રમાણજન્યતાનો અભાવ હોવાથી, પ્રમાત્વનો અસંભવ છે; તથાપિ સંવાદિ ભ્રમની તુલ્ય, વિષયનો અબાધ હોવાથી, પ્રમાત્વ સંભવે છે. અને નિદિધ્યાસનરૂપ પ્રસંખ્યાનનું મૂલ શબ્દપ્રમાણ છે; એટલે પણ (પ્રસંખ્યાનજન્ય) બ્રહ્મજ્ઞાનને પ્રમાત્વ સંભવે છે.

૩૦૪: (ભામતીકાર વાચસ્પતિના મતમાં પ્રસંખ્યાનને મનની સહકારિતા અને મનને બ્રહ્મજ્ઞાનની કારણતા)

અને ભામતીકાર વાચસ્પતિનો આ મત છે: મનનું સહકારિ અસંખ્યાન છે. બ્રહ્મજ્ઞાનનું કરણ મન છે. પ્રસંખ્યાનને જ્ઞાનની કરણતા અપ્રસિદ્ધ છે. સગુણ નિર્ગુણ બ્રહ્મનું ધ્યાન પણ મનનું સહકારી છે. તેના સાક્ષાત્કારનું કરણ ધ્યાન નહિ, કિંતુ મન જ કરણ છે; તેમ વ્યવહિત કામિનીનું ધ્યાન પણ કામિનીસાક્ષાત્કારનું કરણ નથી, કિંતુ કામિનીચિંતન સહિત મન જ તેના સાક્ષાત્કારનું કરણ છે. એ પ્રકારથી મન જ બ્રહ્મજ્ઞાનનું કરણ છે.

૩૦૫: (અદ્વૈતગ્રંથનો મુખ્ય મત: એકાગ્રતા સહિત મનને સહકારિતા અને વેદાંતવાક્યરૂપ શબ્દને બ્રહ્મજ્ઞાનની કરણતા)

અને અદ્વૈત ગ્રંથોનો મુખ્ય મત આ છે: વાક્યજન્ય જ્ઞાનથી અનંતર પ્રસંખ્યાનની અપેક્ષા નથી; કિંતુ મહાવાક્યથી જ અદ્વૈત બ્રહ્મનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. અને સકળ જ્ઞાનમાં સહકારી મન છે. જેથી નિદિધ્યાસનજન્યા એકાગ્રતા સહિત મન સહકારી છે. અને વેદાંતવાક્યરૂપ શબ્દ જ બ્રહ્મજ્ઞાનનું કરણ છે, મન નથી; કારણ કે વૃત્તિરૂપ જ્ઞાનનું (અંતઃકરણ) ઉપાદાન હોવાથી (બ્રહ્મજ્ઞાનનો) આશ્રય અંતઃકરણ છે, જેથી જ્ઞાનનો કર્તા મન છે; (તેથી) તેને (મનને) જ્ઞાનની કરણતા સંભવે નહિ. અને જ્ઞાનાંતરમાં મનની કરણતા માનતાં પણ બ્રહ્મજ્ઞાનની (મનની) કરણતા સર્વથા વિરુદ્ધ છે; કારણ કે 'यन्मनसा न मनुते' ('જે મને કરી મનાતું નથી') ઇત્યાદિ શ્રુતિમાં બ્રહ્મને માનસ જ્ઞાનની વિષયતાનો નિષેધ કર્યો છે; અને બ્રહ્મને ઔપનિષદત્વ કહ્યું છે; જેથી ઉપનિષત્રૂપ શબ્દ જ બ્રહ્મજ્ઞાનનું કરણ છે. 'यत्' એટલે 'જે બ્રહ્મને' 'મને કરી' લોક 'નથી જાણતા' એમ શ્રુતિનો અર્થ છે. યદ્યપિ કેનરૂપશાખામાં જ્યાં મનને બ્રહ્મજ્ઞાનની કરણતાનો નિષેધ કર્યો છે તે જ સ્થાનમાં વાણીને પણ બ્રહ્મજ્ઞાનની કરણતાનો નિષેધ કર્યો છે, જેથી શબ્દને પણ બ્રહ્મજ્ઞાનની કરણતા શ્રુતિ વિરુદ્ધ છે; તથાપિ શબ્દને બ્રહ્મજ્ઞાનની કરણતા નથી એ અર્થમાં શ્રુતિનું તાત્પર્ય હોય તો બ્રહ્મને ઉપનિષદ્વેદ્યત્વરૂપ ઔપનિષદત્વનું કથન અસંગત થશે. જેથી શબ્દની લક્ષણાવૃત્તિએ કરી બ્રહ્મગોચરજ્ઞાન થાય છે, શક્તિવૃત્તિએ કરી બ્રહ્મનું જ્ઞાન શબ્દે કરી થાય નહિ, એવી રીતિએ શ્રુતિનું તાત્પર્ય છે; જેથી

શક્તિવૃત્તિએ કરી શબ્દને બ્રહ્મજ્ઞાનની કરણતાનો નિષેધ છે, અને લક્ષણાવૃત્તિએ કરી શબ્દને બ્રહ્મજ્ઞાનની કરણતા હોવાથી બ્રહ્મને ઔપનિષદત્વ સંભવે છે. (કોઈ આચાર્ય) બ્રહ્મસાક્ષાત્કારને માનસ (મનો જન્ય) માને છે, તેના મતમાં પણ બ્રહ્મનું પરોક્ષજ્ઞાન શબ્દે કરી જ માન્યુ છે. જેથી બ્રહ્મજ્ઞાનમાં શબ્દને કરણતા એ મતમા આવશ્યક હોવાથી બ્રહ્મસાક્ષાત્કારનું કરણ શબ્દ છે, મન નથી. એ રીતિએ બ્રહ્મસાક્ષાત્કારનુ કરણ શબ્દ છે.

૩૦૯ : (શબ્દે કરી અપરોક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં શંકા સમાધાન)

યદ્યપિ શબ્દમાં પરોક્ષજ્ઞાનના ઉત્પાદનનું સામર્થ્ય છે, શબ્દે કરી અપરોક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ; તથાપિ શાસ્ત્રોક્ત શ્રવણ-મનનપૂર્વક, તે બ્રહ્મગોચર પરોક્ષજ્ઞાનના સસ્કાર વિશિષ્ટ એકાગ્રચિત્ત સહિત શબ્દથી અપરોક્ષજ્ઞાન થાય છે. જેમ પ્રતિબિંબ અને બિંબના અભેદ વાદમા, જલપાત્ર અને દર્પણાદિ સહકૃત નેત્રથી સૂર્ય આદિઓનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. ત્યા કેવળ નેત્રનું સૂર્ય આદિઓના સાક્ષાત્કારમા સામર્થ્ય નથી; અને ચંચળ વા મલિન ઉપાધિના સન્નિધાનથી પણ સામર્થ્ય નથી. અને નિશ્ચળ નિર્મળ ઉપાધિસહકૃત નેત્રમાં સૂર્ય આદિઓના સાક્ષાત્કારનુ સામર્થ્ય છે, તેમ સસ્કારવિશિષ્ટ નિર્મળ નિશ્ચળ ચિત્તરૂપી દર્પણના સહકારથી (સાથે હોવાપણાથી) શબ્દે કરી પણ બ્રહ્મનુ અપરોક્ષજ્ઞાન સભવે છે. અન્ય દૃષ્ટાંત:-જેમ લૌકિક અગ્નિમાં હોમથી સ્વર્ગહેતુ અપૂર્વની ઉત્પત્તિ થાય નહિ અને વૈદિક સંસ્કાર સહિત અગ્નિમા હોમથી સ્વર્ગજનક અપૂર્વની ઉત્પત્તિ થાય છે. હોમને સ્વર્ગસાધનતા શ્રુતિમાં કહી છે. દ્વિતીય ક્ષણમાં વિનાશી હોમને કાલાંતરભાવિ સ્વર્ગની સાધનતા સંભવે નહિ, જેથી સ્વર્ગસાધનતાની અનુપપત્તિરૂપ અર્થાપત્તિ પ્રમાણથી જેમ અપૂર્વની સિદ્ધિ થાય છે, તેમ બ્રહ્મજ્ઞાનથી અધ્યાસરૂપ સકળ દુ:ખની નિવૃત્તિ શ્રુતિમા કહી છે. અને કર્તૃત્વાદિ અધ્યાસ અપરોક્ષ છે, તે અપરોક્ષ અધ્યાસની નિવૃત્તિ પરોક્ષજ્ઞાનથી સભવે નહિ; અપરોક્ષજ્ઞાનથી જ અપરોક્ષ અધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય છે. જેથી બ્રહ્મજ્ઞાનને અપરોક્ષ અધ્યાસની નિવૃત્તિની અનુપપત્તિથી, પ્રમાણાંતરના અગોચર બ્રહ્મનું, શબ્દથી, અપરોક્ષજ્ઞાન સિદ્ધ થાય છે. જેમ શ્રુતાર્થાપત્તિ(પ્રમાણ)થી અપૂર્વની સિદ્ધિ થાય છે, તેમ શબ્દજન્ય બ્રહ્મના અપરોક્ષજ્ઞાનની સિદ્ધિ પણ શ્રુતાર્થાપત્તિથી થાય છે.

૩૦૭: (અન્ય ગ્રંથની રીતિએ કરી શબ્દને અપરોક્ષજ્ઞાનની જનકતા)

અન્ય ગ્રંથમાં શબ્દને અપરોક્ષજ્ઞાનની જનકતા આ દૃષ્ટાંતથી કહી છે: જેમ બાહ્ય પદાર્થના સાક્ષાત્કારમાં અસમર્થ મન છે, તથાપિ ભાવના સહિત મને કરી નષ્ટ વનિતાનો સાક્ષાત્કાર થાય છે; તેમ કેવળ શબ્દ તો અપરોક્ષજ્ઞાનમાં અસમર્થ છે; પરંતુ પૂર્વોક્ત (સંસ્કારસહ) મન સહિત શબ્દે કરી બ્રહ્મનું અપરોક્ષજ્ઞાન થાય છે.

૩૦૮: (અન્ય ગ્રંથકારની રીતિએ જ્ઞાન અને વિષય (એ) બેમાં અપરોક્ષત્વવ્યવહારનું કથન)

અન્ય ગ્રંથકાર આ રીતિએ કહે છે: જ્ઞાન અને વિષય બેમાં અપરોક્ષત્વવ્યવહાર થાય છે; કારણ કે નેત્રાદિ ઇંદ્રિયથી જ્ઞાન ઘટ થાય, ત્યાં ઘટનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે, અને ઘટ (જ્ઞાનનો વિષય પણ) પ્રત્યક્ષ છે. એ રીતિએ ઉભયવિધ વ્યવહાર અનુભવસિદ્ધ છે. ત્યાં જ્ઞાનમાં અપરોક્ષતા કરણને અધીન નથી; કારણ કે ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાન અપરોક્ષ થાય અને અનુમાનાદિજન્ય જ્ઞાન પરોક્ષ થાય, તો જ્ઞાનમાં પરોક્ષતા અને અપરોક્ષતા કરણને અધીન થાય. (પણ) એ ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનને અપરોક્ષતા ગ્રંથકારોએ ખંડિત કરી છે. જેથી અપરોક્ષ અર્થ (વિષય) ગોચર જ્ઞાન અપરોક્ષ કહેવાય છે. એ રીતિએ જ્ઞાનમાં અપરોક્ષતા વિષયને અધીન છે, જેથી અપરોક્ષ વિષયનું જ્ઞાન અપરોક્ષ જ થાય છે. (એ વિષયજ્ઞાન) ઇંદ્રિયજન્ય થાય, અથવા પ્રમાણાંતર-જન્ય થાય, એમાં અભિનિવેષ નથી. એટલા વાસ્તે, સુખાદિજ્ઞાન, ઈશ્વરજ્ઞાન, સ્વપ્નનું જ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય નથી, તથાપિ પ્રત્યક્ષ છે. એથી જ્ઞાનમાં ઇંદ્રિયજન્યત્વરૂપ અપરોક્ષત્વ નથી. કિંતુ અપરોક્ષ અર્થ-(વિષય)ગોચરજ્ઞાન થાય, તે અપરોક્ષજ્ઞાન કહેવાય છે.

૩૦૯: (એ અર્થમાં શંકા સમાધાન)

યદ્યપિ અપરોક્ષજ્ઞાનના વિષયને અપરોક્ષ કહે છે, જેથી અપરોક્ષ અર્થગોચરજ્ઞાનને અપરોક્ષતા કહેવામાં અન્યોન્યાશ્રય દોષ થાય છે; કારણ કે જ્ઞાનગત અપરોક્ષત્વ નિરૂપણમાં, વિષયગત અપરોક્ષત્વનું જ્ઞાન હેતુ છે; અને વિષયગત અપરોક્ષત્વ નિરૂપણમાં, જ્ઞાનગત અપરો-

ક્ષત્વનું જ્ઞાન હેતુ છે. તથાપિ વિષયમાં અપરોક્ષતા, અપરોક્ષજ્ઞાનની વિષયતારૂપ માને તો, અન્યોન્યાશ્રય દોષ થાય જેથી વિષયની અપરોક્ષતા ઉક્તસ્વરૂપા નથી. કિંતુ પ્રમાતૃચૈતન્યથી અભેદ જ વિષયની અપરોક્ષતા છે. જેથી જ્ઞાનના અપરોક્ષત્વનિરૂપણમાં વિષયના અપરોક્ષત્વજ્ઞાનની અપેક્ષા છતાં પણ, વિષયના અપરોક્ષત્વનિરૂપણમાં જ્ઞાનગત અપરોક્ષત્વના જ્ઞાનનો અનુપયોગ હોવાથી, અન્યોન્યાશ્રય દોષ નથી.

૩૧૦: (વિષયમાં પરોક્ષત્વ અપરોક્ષત્વના સંપાદક પ્રમાતૃચૈતન્યના ભેદ અને અભેદ સહિત વિષયગત પરોક્ષત્વ અપરોક્ષત્વને આધીન જ જ્ઞાનના પરોક્ષત્વ અપરોક્ષત્વનું નિરૂપણ)

સુખાદિ અંતઃકરણના ધર્મ સાક્ષીચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત છે અને અધિષ્ઠાનથી પૃથક્ સત્તા અધ્યસ્તની થાય નહિ. જેથી સુખાદિનો પ્રમાતૃચૈતન્યથી સદા અભેદ હોવાથી તેઓમાં સદા અપરોક્ષત્વ છે. અને અપરોક્ષ સુખાદિગોચર જ્ઞાન પણ અપરોક્ષ જ થાય છે. અને બાહ્ય ઘટાદિ યદ્યપિ બાહ્યચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત હોવાથી પ્રમાતૃચૈતન્યથી તેઓનો સર્વદા અભેદ નથી, તથાપિ વૃત્તિ દ્વારા બાહ્યચૈતન્યનો પ્રમાતૃચૈતન્યથી અભેદ થાય, તે કાળમાં પ્રમાતૃચૈતન્ય જ ઘટાદિઓનુ અધિષ્ઠાન થાય છે, જેથી ઇંદ્રિયજન્ય ઘટાદિગોચર વૃત્તિ થાય, તે કાલમાં જ ઘટાદિઓમાં અપરોક્ષત્વ ધર્મ થાય છે. અપરોક્ષત્વવિશિષ્ટ ઘટાદિઓનું જ્ઞાન પણ અપરોક્ષ કહેવાય છે. અને ઘટાદિગોચરા અનુમિત્યાદિવૃત્તિ હોય તે કાલમાં, પ્રમાતૃચૈતન્યથી ઘટાદિઓનો અભેદ ન હોવાથી તેઓમાં અપરોક્ષત્વ ધર્મ થાય નહિ. એથી ઘટાદિઓના અનુમિત્યાદિ જ્ઞાનને અપરોક્ષ નથી કહેતા, કિંતુ પરોક્ષ કહે છે. અને બ્રહ્મચૈતન્યનો પ્રમાતૃચૈતન્યથી સદા અભેદ હોવાથી બ્રહ્મચૈતન્ય સદા અપરોક્ષ છે. જેથી મહાવાક્યરૂપ શબ્દપ્રમાણજન્ય બ્રહ્મનું જ્ઞાન પણ અપરોક્ષ જ કહેવાય છે, એ પ્રકારે જ્ઞાનનાં પરોક્ષત્વ અને અપરોક્ષત્વ પ્રમાણાધીન નથી; કિંતુ વિષયગત પરોક્ષત્વ અપરોક્ષત્વને અધીન જ જ્ઞાનનાં પરોક્ષત્વ અપરોક્ષત્વ છે. અને વિષયમાં પરોક્ષત્વ અપરોક્ષત્વના સંપાદક પ્રમાતૃચૈતન્યનો ભેદ અને અભેદ છે. જેથી શબ્દજન્ય બ્રહ્મનું જ્ઞાન પણ અપરોક્ષ છે, એ કથન સંભવે છે.

૩૧૧ : (એ મતમાં અવાંતરવાક્યજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાનને (પણ) અપરોક્ષતાની પ્રાપ્તિરૂપ દોષ)

પરંતુ એ મતમાં અવાંતરવાક્યજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાન પણ અપરોક્ષ થવું જોઈએ; કારણ કે ઉક્તરીતિએ (બ્રહ્મ) પ્રમાતૃચૈતન્યસ્વરૂપ હોવાથી બ્રહ્મ સદા અપરોક્ષ છે. અને અપરોક્ષવસ્તુગોચર જ્ઞાન અપરોક્ષ જ થાય છે. જેથી નિત્ય અપરોક્ષસ્વભાવ બ્રહ્મનું પરોક્ષ જ્ઞાન સંભવે નહિ. અને અવાંતર વાક્યોથી, સકળ ગ્રંથકારોએ, બ્રહ્મનું પરોક્ષજ્ઞાન માન્યું છે. તેમ 'દશમો છે' એ વાક્યથી દશમા(પુરુષ)નું પરોક્ષજ્ઞાન જ થાય છે. અને પંચદશી આદિ ગ્રંથોમાં પણ ઉક્ત વાક્યથી દશમનું પરોક્ષજ્ઞાન જ કહ્યું છે. અને પ્રમાતૃચૈતન્યથી અભિન્ન દશમો છે. એથી દશમો (પુરુષ એ રૂપ) વિષયને અપરોક્ષતા હોવાથી તેનું જ્ઞાન પણ અપરોક્ષ થવું જોઈએ.

૩૧૨ : (એ દોષથી, અપરોક્ષતાનું અન્ય લક્ષણ)

જેથી આ રીતે માનવું જોઈએ: જેમ સુખાદિ પ્રમાતૃચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત છે, તેમ ધર્મ-અધર્મ પણ પ્રમાતૃચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત છે. જેથી સુખાદિઓની તુલ્ય ધર્માદિ પણ પ્રમાતૃચૈતન્યથી અભિન્ન હોવાથી અપરોક્ષ થવા જોઈએ. તથાપિ યોગ્ય વિષયનો પ્રમાતૃચૈતન્યથી અભેદ જ વિષયગત અપરોક્ષતાનો સંપાદક છે; ધર્માદિ યોગ્ય (વિષય) નથી; જેથી તેઓનો પ્રમાતૃચૈતન્યથી અભેદ હોતાં પણ તેઓમાં અપરોક્ષતા નથી: જેમ વિષયગતા યોગ્યતા વિષયગત અપરોક્ષતામાં અપેક્ષિતા છે, તેમ પ્રમાણગત યોગ્યતા, જ્ઞાનની અપરોક્ષતામાં અપેક્ષિતા છે. અવાંતર વાક્યમાં, અને 'દશમો છે' એ વાક્યમાં અપરોક્ષજ્ઞાનના જનનની યોગ્યતા નથી. કિંતુ મહાવાક્યમાં, અને 'તું દશમો છું' એ વાક્યમાં અપરોક્ષજ્ઞાનના જનનની યોગ્યતા છે. જેમ વિષયની યોગ્યતા આદિ પ્રત્યક્ષાદિ વ્યવહારથી જણાય છે. જે વિષયનો પ્રમાતાથી અભેદ થતાં પ્રત્યક્ષ વ્યવહાર થાય તે વિષય યોગ્ય કહેવાય છે. અને જે વિષયનો પ્રમાતાથી અભેદ થતાં પણ પ્રત્યક્ષ વ્યવહાર થાય નહિ, તે વિષય અયોગ્ય કહેવાય છે. જેમ ધર્મ અધર્મ સંસ્કાર અયોગ્ય છે. વિષયની પેઠે પ્રમાણમાં પણ યોગ્યતાદિ અનુભવના અનુસાર જાણવી. બાહ્ય ઇંદ્રિયોમાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાન જનનની યોગ્યતા છે; અને અનુમાનાદિઓમાં પરોક્ષજ્ઞાન જનનની યોગ્યતા છે; અનુપલબ્ધિમાં અને શબ્દમાં ઉભયવેધ જ્ઞાનજનનની યોગ્યતા છે.

૩૧૩ : (અપરોક્ષ જ્ઞાન સંબંધમાં સર્વજ્ઞાત્મ મુનિના મતનો અનુવાદ)

પરંતુ આટલો વિશેષ છે: પ્રમાતાથી અસંબંધી (ભિન્ન) પદાર્થનું શબ્દે કરી, કેવળ પરોક્ષજ્ઞાન થાય છે અને જે પદાર્થનો પ્રમાતાથી તાદાત્મ્યસંબંધ થાય તેમાં યોગ્યતા છતાં પણ, પ્રમાતાથી અભેદબોધક શબ્દ ન હોય, તો શબ્દથી પરોક્ષજ્ઞાન જ થાય છે, અપરોક્ષજ્ઞાન થાય નહિ. જેમ 'દશમો છે' 'બ્રહ્મ છે' ઇત્યાદિ વાકયોમાં પ્રમાતાથી અભેદબોધક શબ્દના અભાવથી, ઉક્ત વાકયોના શ્રોતાને સ્વથી અભિન્ન દશમ, બ્રહ્મ(આદિ)નું પણ પરોક્ષજ્ઞાન જ થાય છે, અપરોક્ષજ્ઞાન થાય નહિ. અને જે વાકયમાં પ્રમાતાથી અભિન્ન યોગ્ય વિષયનો, પ્રમાતાથી અભેદબોધક શબ્દ હોય, તે વાકયે કરી પરોક્ષજ્ઞાન થાય નહિ, કિંતુ અપરોક્ષજ્ઞાન જ થાય છે. એ મત સર્વજ્ઞાત્મ મુનિનો છે. એ મતમાં કેવળ શબ્દ જ અપરોક્ષજ્ઞાનનો હેતુ છે અને પરોક્ષજ્ઞાનના સંસ્કાર વિશિષ્ટ એકાગ્રચિત્ત સહિત શબ્દે કરી અપરોક્ષજ્ઞાન થાય છે, એ મત પ્રથમ કહ્યો છે.

૩૧૪ : (પૂર્વ દૂષિત–વિષયગત અપરોક્ષતાને અધીન જ્ઞાનગત અપરોક્ષતા છે–એ મતનો અનુવાદ)

અને અપરોક્ષઅર્થ(વિષય)ગોચર જ્ઞાનને અપરોક્ષત્વ માનીને બ્રહ્મજ્ઞાનને અપરોક્ષતા સંભવે છે, એ મધ્યમાં તૃતીય મત કહ્યો. એ મતમાં નિત્ય–અપરોક્ષબ્રહ્મગોચર અવાંતરવાકયજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાન પણ અપરોક્ષ થવું જોઈએ, એ દૂષણ કહ્યું.

૩૧૫ : (અદ્વૈતવિદ્યાચાર્યની રીતિએ કરી વિષયગત અને જ્ઞાનગત અપરોક્ષત્વનું પ્રકારાંતરે કથન અને દૂષિત ઉક્તમતમાં દૂષણાંતરનું કથન)

અદ્વૈતવિદ્યાચાર્યે અર્થગત અપરોક્ષત્વ અને જ્ઞાનગત અપરોક્ષત્વ પ્રકારાંતરે કહ્યું છે અને દૂષિન ઉક્તમતમાં દૂષણાંતર કહ્યું છે. એટલે કે, (જો) પ્રમાતાથી અભિન્ન અર્થને અપરોક્ષસ્વરૂપ માનીને અપરોક્ષઅર્થગોચર જ્ઞાનને અપરોક્ષત્વ કહે, તો સ્વપ્રકાશ આત્મસુખરૂપ જ્ઞાનમાં અપરોક્ષજ્ઞાનના લક્ષણની અવ્યાપ્તિ થશે; કેમ કે અપરોક્ષ અર્થ

છે ગોચર એટલે વિષય જેનો, તે જ્ઞાનને અપરોક્ષ કહે તો, જ્ઞાનનો અને વિષયનો પરસ્પર ભેદસાપેક્ષ વિષયવિષયિભાવ સંબંધ છે; તે સ્થાનમાં જ્ઞાનગત અપરોક્ષલક્ષણ થશે. અને સ્વપ્રકાશ સુખનો જ્ઞાનથી અભેદ હોવાથી વિષયવિષયિભાવના અસંભવથી, તેમાં (તે સ્થાનમાં) ઉક્ત લક્ષણ સંભવે નહિ. યદ્યપિ પ્રભાકર મતમાં જ્ઞાનને સ્વપ્રકાશ કહે છે અને સ્વરૂપને તથા જ્ઞાતાને તેમ જ જ્ઞેય ઘટાદિઓને જ્ઞાનવિષય કહે છે, જેથી સકળ જ્ઞાન ત્રિપુટીગોચર થાય છે, એ પ્રભાકરનો મત છે. તેના મતમાં અભેદ થતાં પણ (જ્ઞાન અને તેના) વિષયનો વિષયવિષયિભાવ(સંબંધ)નો અંગીકાર છે–જેથી સ્વપ્રકાશજ્ઞાનરૂપ સુખમાં વિષયવિષયિભાવ અસંગત નથી. સ્વ એટલે પોતાનું સ્વરૂપ છે, પ્રકાશ એટલે વિષયી જેનો, તે સ્વપ્રકાશ કહેવાય છે. એ રીતિએ કરી, સ્વપ્રકાશ પદના અર્થથી પણ અભેદમાં વિષયવિષયિભાવ સંભવે છે. તથાપિ, પ્રકાશ્ય (અને) પ્રકાશકનો ભેદ અનુભવસિદ્ધ હોવાથી, ભેદ વિના પ્રભાકરનું વિષયવિષયિભાવ કથન અસંગત છે. જેથી સ્વ-પ્રકાશપદનો ઉક્ત અર્થ નથી, કિંતુ સ્વ એટલે પોતાની સત્તાએ કરી પ્રકાશ એટલે સંશયાદિરાહિત્ય જ સ્વપ્રકાશ પદનો અર્થ અદ્વૈત-ગ્રંથોમાં કહ્યો છે.

૩૧૬ : (અપરોક્ષના ઉક્ત લક્ષણના અસંભવનો અનુવાદ)

એ રીતિએ કરી સ્વપ્રકાશ જ્ઞાનથી અભિન્ન સ્વરૂપ સુખમાં વિષય-વિષયિભાવના અસંભવથી અપરોક્ષનું ઉક્ત લક્ષણ તેમાં સંભવે નહિ.

૩૧૭ : (ઉક્ત દોષે કરી રહિત અપરોક્ષનું લક્ષણ)

જેથી અપરોક્ષનું આ લક્ષણ છે : સ્વવ્યવહારના અનુકૂળ ચૈતન્ય-થી અભેદ (એ) અપરોક્ષ વિષયનું લક્ષણ છે. અંતઃકરણ અને સુખાદિ સાક્ષિ ચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત હોવાથી ધર્મ સહિત અંતઃકરણનો સાક્ષિચૈતન્યથી અભેદ છે. અને સાક્ષિચૈતન્યથી તેઓનો પ્રકાશ હોવાથી તેઓના વ્યવહારને અનુકૂળ સાક્ષિચૈતન્ય છે. જેથી સ્વ એટલે અંતઃકરણ અને સુખાદિ (તેઓના) વ્યવહારને અનુકૂળ જે સાક્ષીચૈતન્ય તેથી અભેદ–રૂપ અપરોક્ષનું લક્ષણ, સુખાદિસહિત અંતઃકરણમાં સંભવે છે. અને ધર્માદિઓનો સાક્ષિચૈતન્યથી અભેદ તો છે; પરંતુ તેઓમાં યોગ્યતાના અભાવથી તેઓના વ્યવહારને અનુકૂળ સાક્ષિચૈતન્ય નથી. જેથી સ્વવ્યવહારાનુકૂલ ચૈતન્યથી ધર્માદિઓનો અભેદ નહિ હોવાથી

તેઓમા અપરોક્ષત્વ નથી, તેમ ઘટાદિગોચરવૃત્તિકાલમા ઘટાદિઓના અધિષ્ઠાનચૈતન્યનો વૃત્તિઉપહિતચૈતન્યથી અભેદ થાય છે જેથી ઘટાદિ-ગોચરવૃત્તિકાલમા ઘટાદિચૈતન્ય ઘટાદિવ્યવહારને અનુકૂળ છે; તેથી અભિન્ન ઘટાદિ અપરોક્ષ કહેવાય છે ઘટાદિગોચરવૃત્તિના અભાવકાળમા પણ પોતાના અધિષ્ઠાનચૈતન્યથી ઘટાદિ અભિન્ન છે. પરંતુ તે કાળમા તેઓના વ્યવહારને અનુકૂળ અધિષ્ઠાનચૈતન્ય નથી, કેમ કે વૃત્તિઉપહિત થી અભિન્ન હોઈને વ્યવહારને અનુકૂળ થાય છે. જેથી ઘટાદિગોચર-વૃત્તિના અભાવકાલમા ઘટાદિઓ અપરોક્ષ નથી. તેમ બ્રહ્મગોચરવૃત્તિ ઉપહિતસાક્ષીચૈતન્ય જ બ્રહ્મના વ્યવહારમા અનુકૂળ છે, તેથી કરી અભિન્ન બ્રહ્મને અપરોક્ષતા સભવે છે. જેમ સ્વ (વિષય) વ્યવહારાનુ-કૂલ ચૈતન્યથી વિષયનો અભેદ વિષયગત પ્રત્યક્ષત્વનુ પ્રયોજક છે, તેમ ઘટાદિવિષયથી ઘટાદિ–વ્યવહારાનુકૂલ ચૈતન્યનો અભેદ, જ્ઞાનગત પ્રત્યક્ષત્વનુ પ્રયોજક છે

૩૧૮ : (વૃત્તિરૂપ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનમાં ઉક્ત અપરોક્ષ-લક્ષણની અવ્યાપ્તિ)

યદ્યપિ ચૈતન્યમાં ઘટાદિઓ અધ્યસ્ત છે, અને વિષયાકારવૃત્તિ કાલમા વૃત્તિચૈતન્યથી વિષયચૈતન્યની એકતા હોવાથી સ્વાધિષ્ઠાન વિષયચૈતન્યથી અભિન્ન ઘટાદિઓનો વૃત્તિચૈતન્યથી અભેદ હોતા પણ વૃત્તિથી અભેદ ઘટાદિઓનો સભવે નહિ. જેમ રજ્જુમા કલ્પિત સર્પદંડમાલા(ઇત્યાદિ)નો રજ્જુથી અભેદ હોતાં પણ સર્પદંડમાલા (આદિ)નો પરસ્પર ભેદ જ થાય છે, અભેદ થાય નહિ. અને બ્રહ્મમા કલ્પિત સકલ દ્વૈતનો બ્રહ્મથી અભેદ હોતા પણ પરસ્પર અભેદ થાય નહિ, તેમ વૃત્તિચૈતન્યથી તો વૃત્તિનો અને ઘટાદિઓનો અભેદ સભવે છે, વૃત્તિનો અને ઘટાદિ વિષયનો પરસ્પર અભેદ સભવે નહિ; જેથી વૃત્તિરૂપ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનમા ઉક્ત લક્ષણની અવ્યાપ્તિ છે.

૩૧૯ : (ઉક્ત અવ્યાપ્તિનો અદ્વૈતવિદ્યાચાર્યની રીતિએ ઉદ્ધાર)

તથાપિ અદ્વૈતવિદ્યાચાર્યની રીતિએ અપરોક્ષત્વધર્મ ચૈતન્યનો છે, વૃત્તિનો નહિ જેમ અનુમિતિત્વ, ઇચ્છાત્વ આદિ અંત કરણવૃત્તિના ધર્મ છે, તેમ અપરોક્ષત્વ ધર્મ વૃત્તિમા નથી, કિંતુ વિષયાકારવૃત્તિઉપહિત

ચૈતન્યનો અપરોક્ષત્વ ધર્મ હોવાથી ચૈતન્યના અપરોક્ષત્વનો ઉપાધિ વૃત્તિ છે, જેથી વૃત્તિમા અપરોક્ષત્વના આરોપથી વૃત્તિજ્ઞાન અપરોક્ષ એમ વ્યવહાર કરે છે એ રીતિએ વૃત્તિજ્ઞાન લક્ષ્ય (લક્ષણે જાણવા યોગ્ય) નથી, જેથી અવ્યાપ્તિની શકા નથી જો (કેવળ) વૃત્તિજ્ઞાનમા અપરોક્ષત્વ ધર્મ ઇષ્ટ હોય અને અપરોક્ષનુ લક્ષણ (ત્યા) ન જાય, તો અવ્યાપ્તિ થાય વૃત્તિજ્ઞાન લક્ષ્ય નથી, કિંતુ વૃત્તિઉપહિતચૈતન્ય જ લક્ષ્ય છે, જેથી અવ્યાપ્તિની શકા નથી ચૈતન્યનો ધર્મ અપરોક્ષત્વ માન્યાથી જ સુખાદિજ્ઞાનમા અપરોક્ષત્વ સભવે છે. વૃત્તિનો ધર્મ અપરોક્ષત્વ માને તો, સુખાદિગોચર વૃત્તિના અનગીકારપક્ષમા, સાક્ષીરૂપ સુખાદિજ્ઞાનમા અપરોક્ષત્વ વ્યવહાર ન થવા જોઈએ જેથી અપરોક્ષત્વધર્મ ચૈતન્યનો છે, વૃત્તિનો નથી.

૩૨૦ : (ઉક્ત પક્ષમા શંકા)

એ પક્ષમા આ શકા છે સસારદશામા પણ જીવનો બ્રહ્મથી અભેદ હોવાથી સર્વ પુરુષોને બ્રહ્મ અપરોક્ષ છે, એવો વ્યવહાર થવો જોઈએ, અને અવાતરવાક્યજન્ય બ્રહ્મનુ જ્ઞાન પણ અપરોક્ષ થવુ જોઈએ, કેમ કે અવાતરવાક્યજન્યવૃત્તિ ઉપહિતસાક્ષીચૈતન્યનો બ્રહ્મરૂપ વિષયથી અભેદ છે

૩૨૧ : (ઉક્ત શકાનુ સમાધાન)

તથાપિ આ સમાધાન છે સ્વવ્યવહારાનુકૂલ ચૈતન્યથી અનાવૃત વિષયનો અભેદ તો અપરોક્ષવિષયનુ લક્ષણ છે અને અનાવૃત વિષયથી સ્વવ્યવહારાનુકૂલ ચૈતન્યનો અભેદ, અપરોક્ષજ્ઞાનનુ લક્ષણ છે સસારદશામા આવૃત બ્રહ્મનો સ્વવ્યવહારાનુકૂલ ચૈતન્યનો અભેદ હોતા પણ અનાવૃત વિષયનો અભેદ હોવાથી બ્રહ્મમા અપરોક્ષત્વ નથી, તેમ અવાતરવાક્યજન્ય જ્ઞાનનો પણ આવૃત વિષયથી અભેદ હોવાથી તે જ્ઞાનને અપરોક્ષત્વ નથી, જેથી ઉક્ત શકા સભવે નહિ.

૩૨૨ : (ઉક્ત પક્ષમા અન્ય શકા)

અન્ય શકા ઉક્ત રીતિએ અનાવૃત વિષયના અભેદે કરી અપરોક્ષત્વ માન્યાથી અન્યોન્યાશ્રય દોષ વશે, કેમ કે (પરોક્ષ અને અપરોક્ષ) ઉભય સમાનગોચરજ્ઞાન માત્રને આવરણનિવર્તકતા માને તો પરોક્ષજ્ઞાને કરી પણ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થવી જોઈએ અને સિદ્ધાતમા

અસત્ત્વાપાદકઅજ્ઞાનશક્તિનું તિરોધાન વા નાશ તો પરોક્ષજ્ઞાને કરી થાય છે. અભાનાપાદકશક્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનનો પરોક્ષજ્ઞાને કરી નાશ થાય નહિ. અપરોક્ષ જ્ઞાને કરી જ અજ્ઞાનનો નાશ થાય છે. એ રીતિએ જ્ઞાનના અપરોક્ષત્વની સિદ્ધિને આધીન અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ છે. અને અનાવૃત વિષયથી સ્વવ્યવહારાનુકૂલ ચૈતન્યનો અભેદ થતાં, જ્ઞાનનું અપરોક્ષત્વલક્ષણ કહેવાથી અજ્ઞાનનિવૃત્તિને અધીન જ્ઞાનના અપરોક્ષત્વની સિદ્ધિ કહી જેથી અન્યોન્યાશ્રય દોષ છે.

૩૨૩ : (ઉક્ત શંકાનું સમાધાન)

તેનું આ સમાધાન છે: યદ્યપિ પૂર્વોક્ત રીતિએ અજ્ઞાનનિવૃત્તિની જ્ઞાનના અપરોક્ષત્વમાં અપેક્ષા છે, તથાપિ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિમાં અપરોક્ષત્વની અપેક્ષા નથી; કેમ કે જ્ઞાન માત્રે કરી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ માને તો પરોક્ષજ્ઞાને કરી પણ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થવી જોઈએ. એ દોષના પરિહારને સારુ અપરોક્ષજ્ઞાને કરી અજ્ઞાનનિવૃત્તિ કહી છે, તેમાં અન્યોન્યાશ્રય દોષ થાય છે. જેથી જ્ઞાનમાત્રે કરી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ અને અપરોક્ષજ્ઞાને કરી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ નથી કહી; કિંતુ પ્રમાણના મહિમાથી જ્યાં વિષયથી જ્ઞાનનો તાદાત્મ્યસંબંધ થાય, તે જ્ઞાને કરી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. પ્રમાણમહિમાથી બાહ્યઇંદ્રિયજન્ય ઘટાદિઓનું જ્ઞાન (ઘટાદિ) વિષયથી તાદાત્મ્યસંબંધવાળું થાય છે. અને શબ્દજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાન પણ મહાવાક્યરૂપ પ્રમાણના મહિમાથી (બ્રહ્મરૂપ) વિષયથી તાદાત્મ્યસંબંધવાળું થાય છે. જેથી ઉક્ત ઉભય (પરોક્ષ–અપરોક્ષ) જ્ઞાને કરી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. યદ્યપિ સર્વનું ઉપાદાન (કારણ) બ્રહ્મ હોવાથી બ્રહ્મગોચર સકલ જ્ઞાનોનો તાદાત્મ્યસંબંધ છે, જેથી અનુમિતિરૂપ બ્રહ્મજ્ઞાનથી અને અવાંતરવાક્યજન્ય બ્રહ્મના પરોક્ષજ્ઞાનથી પણ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થવી જોઈએ. તથાપિ ઉક્ત (પરોક્ષ) જ્ઞાનનો વિષયથી તાદાત્મ્યસંબંધ છે, તે વિષયના મહિમાથી (સામર્થ્યથી) છે, પ્રમાણના મહિમાથી નથી; કેમ કે મહાવાક્યથી જીવબ્રહ્મના અભેદગોચર જ્ઞાન થાય, તેનો વિષયથી તાદાત્મ્યસંબંધ તો પ્રમાણના મહિમાથી કહે છે. અન્ય જ્ઞાનનો બ્રહ્મથી તાદાત્મ્ય સંબંધ છે તે બ્રહ્મને વ્યાપકતા હોવાથી અને સકલની ઉપાદાનના હોવાથી (બ્રહ્મરૂપ) વિષયના મહિમાથી કહે છે. એ રીતિએ વિલક્ષણપ્રમાણજન્ય વિષયસંબંધી જ્ઞાનથી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય

છે, એમ કહેવામાં જ્ઞાન માત્રે કરી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિની આપત્તિ નથી; અને જ્ઞાનના અપરોક્ષત્વની અજ્ઞાનનિવૃત્તિમાં અપેક્ષાના અભાવથી અન્યોન્યાશ્રય દોષ પણ નથી; એ રીતિએ સ્વવ્યવહારાનુકૂલ અનાવૃત ચૈતન્યથી વિષયનો અભેદ (એ) અપરોક્ષવિષયનું લક્ષણ છે. ઉક્ત (સ્વવ્યવહારાનુકૂલ) ચૈતન્યનો વિષયથી અભેદ (એ) અપરોક્ષજ્ઞાનનું લક્ષણ છે; જેથી શબ્દજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાનવિષયે પણ અપરોક્ષતા સંભવે છે.

૩૨૪ : (શબ્દેકરી અપરોક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં કહેલા ત્રણ મતમાં પ્રથમ મતની સમીચીનતા)

એ પ્રકારે શબ્દે કરી અપરોક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં ત્રણ મત કહ્યા, તેઓમાં આદ્ય મત જ સમીચીન છે; કેમ કે જ્ઞાનગત પરોક્ષત્વ અપરોક્ષત્વ પ્રમાણાધીન છે અને સહકારિસાધનવિશિષ્ટ શબ્દમાં પણ અપરોક્ષજ્ઞાનના જનનની યોગ્યતા છે. એ પ્રથમ મત છે. અને વિષયને અધીન જ જ્ઞાનના અપરોક્ષત્વાદિ ધર્મો છે, પ્રમાણને અધીન નથી; એ અભિપ્રાયથી દ્વિતીય મત અને અદ્વૈતવિદ્યાચાર્યનો તૃતીય મત છે. એ બે મતમાં પણ કેવળ વિષયને અધીન જ અપરોક્ષત્વાદિઓને માને તો, અવાંતરવાક્યે કરી પણ બ્રહ્મનું અપરોક્ષજ્ઞાન થવું જોઈએ. જેથી જ્ઞાનના અપરોક્ષત્વમાં પ્રમાણને અધીનતા આવશ્યકી જ જોઈએ. જેથી પ્રથમ મત જ સમીચીન છે.

૩૨૫ : (ગ્રંથના આરંભમાં ઉક્ત ત્રણ પ્રશ્નોનો અને તેમાંથી બેના આપેલા ઉત્તરનો અનુવાદ)

ગ્રંથના આરંભમાં વૃત્તિનું સ્વરૂપ, કારણ, ફળ, એ ત્રણેનો પ્રશ્ન છે. તેઓમાં અંતઃકરણ અને અવિદ્યાના પ્રકારરૂપ પરિણામવૃત્તિ કહેવાય છે, એમ કહેવાથી વૃત્તિનું સામાન્યરૂપ કહ્યું. તેની અનંતર, યથાર્થત્વ અયથાર્થત્વાદિ ભેદના કથનથી વૃત્તિનું વિશેષરૂપ કહ્યું. પ્રમાણનિરૂપણથી વૃત્તિના કારણનું સ્વરૂપ કહ્યું.

૩૨૬ : (વૃત્તિના પ્રયોજન સંબંધી તૃતીય પ્રશ્નના ઉત્તરનો આરંભ)

વૃત્તિના પ્રયોજનનો પ્રશ્ન કર્યો હતો, તે વૃત્તિનું પ્રયોજન આ છે: જીવને (જાગ્રત આદિ) અવસ્થાત્રયનો સંબંધ વૃત્તિએ કરી થાય

છે અને પુરુષાર્થ(મોક્ષ)પ્રાપ્તિ પણ વૃત્તિએ કરી થાય છે. જેથી સંસારપ્રાપ્તિનો હેતુ વૃત્તિ છે અને મોક્ષપ્રાપ્તિનો હેતુ (પણ) વૃત્તિ છે; કેમ કે અવસ્થાત્રયના સંબંધથી જીવને સંસાર છે.

૩૨૭ : (વૃત્તિપ્રયોજનના કથનપ્રસંગમાં જાગ્રત-(અવસ્થા)નું લક્ષણ)

તેમાં ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનની અવસ્થાને જાગ્રત અવસ્થા કહે છે. અવસ્થા શબ્દ કાળનો વાચક છે. યદ્યપિ સુખાદિઓનો જ્ઞાનકાળ અને ઉદાસીનકાળ પણ જાગ્રત અવસ્થા કહેવાય છે, અને સુખાદિજ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય નથી; તેમ સુખાદિજ્ઞાનકાળમાં અન્ય વિષયનું જ્ઞાન પણ ઇંદ્રિયજન્ય થાય નહિ; તેમ ઉદાસીનકાળમાં ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાન નથી; તથાપિ વક્ષ્યમાણ (કહેવામાં આવનાર) સ્વપ્નાવસ્થા અને સુષુપ્તિઅવસ્થાથી ભિન્ન જે ઇંદ્રિવિજન્ય જ્ઞાનનો આધારકાળ અને ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનના સંસ્કારનો આધારકાળ તે જાગ્રત અવસ્થા કહેવાય છે. સુખાદિના જ્ઞાનકાળમાં અને ઉદાસીનકાળમાં યદ્યપિ ઇંદ્રિયજન્યજ્ઞાન નથી, તથાપિ તેના સંસ્કાર છે અને ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનના સંસ્કાર સ્વપ્નાવસ્થા અને સુષુપ્તિ અવસ્થામાં પણ છે, જેથી સ્વપ્નાવસ્થા સુષુપ્તિઅવસ્થાથી ભિન્ન કાળ (લક્ષણમાં) કહ્યા. એ રીતે જાગ્રત અવસ્થા એ વ્યવહાર ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનને આધીન છે. તે ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાન અંતઃકરણની વૃત્તિરૂપ છે. અંતઃકરણની વૃત્તિનું મતભેદથી એ પ્રયોજન છે.

૩૨૮ : (કોઈ ગ્રંથકારની રીતિએ આવરણનો અભિભવ વૃત્તિનું પ્રયોજન છે)

કોઈ તો આવરણનો અભિભવ(એ)વૃત્તિનું પ્રયોજન કહે છે, યદ્યપિ આવરણાભિભવમાં પણ નાના મત છે. જેમ ખદ્યોત(આગિયો કીડો)ના પ્રકાશથી મહાંધકારના એકદેશનો નાશ થાય છે, તેમ અજ્ઞાનના એકદેશનો નાશ આવરણાભિભવ શબ્દનો અર્થ છે, એ સાંપ્રદાયિક મત છે

૩૨૯ : (સમષ્ટિ અજ્ઞાનને જીવની ઉપાધિતાના પક્ષમાં બ્રહ્મ વા ઈશ્વર વા જીવચૈતન્યના સંબંધથી આવરણના અભિભવનો અસંભવ)

સમષ્ટિ અજ્ઞાન જીવની ઉપાધિ છે, એ પક્ષમાં ઘટાદિ વિષયથી ચૈતન્યનો સદા સંબંધ છે. જેથી ચૈતન્યસંબંધે કરી તો આવરણનો અભિભવ સંભવે નહિ; કેમ કે બ્રહ્મચૈતન્ય તો આવરણનું સાધક છે, વિરોધી નથી. અને ઈશ્વરચૈતન્યેકરી આવરણનો અભિભવ થાય તો 'આ મેં જાણ્યુ' એવો વ્યવહાર જીવને ન થવો જોઈએ, કિંતુ 'ઈશ્વરે જાણ્યું' એવો વ્યવહાર થવો જોઈએ; કેમ કે ઈશ્વર–જીવનો વ્યાવહારિક ભેદ છે, જેથી ઈશ્વરે અવગત વસ્તુ જીવને અવગત થાય નહિ. જેથી જીવચૈતન્યના સંબધે કરી આવરણનો અભિભવ કહે તો (સમષ્ટિ અજ્ઞાન જીવની ઉપાધિ છે) એ પક્ષમાં જીવચૈતન્યનો ઘટાદિઓથી સદા સંબંધ છે. કેમ કે જીવચૈતન્યનો ઉપાધિ મૂલાજ્ઞાન છે. તેમાં (મૂલાજ્ઞાનમાં) આરોપિત પ્રતિબિંબત્વવિશિષ્ટ ચૈતન્યને જીવ કહે છે. મૂલાજ્ઞાનનો ઘટાદિઓથી સદા સંબંધ હોવાથી જીવચૈતન્યનો સદા સંબંધ છે. જેથી ઘટાદિઓના આવરણનો સદા અભિભવ જોઈએ; જેથી વૃત્તિએ કરી આવરણનો અભિભવ કહે તો, પરોક્ષવૃત્તિએ કરી પણ આવરણનો અભિભવ થવો જોઈએ.

૩૩૦ : (એ પક્ષમાં અપરોક્ષવૃત્તિએ કરી વા અપરોક્ષવૃત્તિવિશિષ્ટ ચૈતન્યે કરી આવરણના અભિભવનો સંભવ)

જેથી અપરોક્ષ વૃત્તિએ કરી આવરણનો અભિભવ થાય છે. અથવા અપરોક્ષવૃત્તિવિશિષ્ટ ચૈતન્યે કરી આવરણનો અભિભવ થાય છે. જેમ ખદ્યોતના પ્રકાશથી મહાંધકારના એકદેશનો નાશ થાય છે, ખદ્યોતના અભાવકાલમાં મહાંધકારનો ફરી વિસ્તાર થાય છે, તેમ અપરોક્ષવૃત્તિના સંબધે કરી અથવા અપરોક્ષવૃત્તિવિશિષ્ટ ચૈતન્યના સંબંધે કરી મૂલાજ્ઞાનના અંશનો નાશ થાય છે; વૃત્તિની અભાવદશામાં અજ્ઞાનનું પ્રસરણ થાય છે. એ સંપ્રદાયને અનુસારી મત છે.

૩૩૧ : (ઉક્ત પક્ષની રીતિએ આવરણનાશરૂપ વૃત્તિના પ્રયોજનનું કથન)

તેથી અજ્ઞાનના અંશનો નાશ અપરોક્ષ વૃત્તિનું પ્રયોજન છે. અને અસત્વાપાદક અજ્ઞાનાંશનો નાશ પરોક્ષાપરોક્ષ વૃત્તિનું પ્રયોજન છે. એ રીતિએ આવરણનાશ વૃત્તિનું પ્રયોજન છે એ પક્ષ કહ્યો.

૩૩૨ : (દ્વિતીય પક્ષની રીતિએ જીવચૈતન્યથી વિષયના સંબંધરૂપ વૃત્તિના પ્રયોજનનું કથન)

જીવચૈતન્યથી વિષયનો સંબંધ વૃત્તિનું પ્રયોજન છે, એ દ્વિતીય પક્ષ છે તે કહે છે: સમષ્ટિ અજ્ઞાનમાં પ્રતિબિંબ જીવ છે. એ પક્ષમાં જીવચૈતન્યનો ઘટાદિઓથી સર્વદા સંબંધ છે. પરંતુ જીવના સામાન્ય સંબંધે કરી વિષયનો પ્રકાશ થાય નહિ; જેથી વિષયના પ્રકાશના હેતુ જીવથી વિજાતીય સંબધ વૃત્તિનું પ્રયોજન છે. જીવચૈતન્યનો વિષયથી સંબંધ સર્વદા છે, પરંતુ એ સંબંધ વિષયના પ્રકાશનો હેતુ નથી. વૃત્તિવિશિષ્ટ જીવ(ચૈતન્ય)નો વિષયથી સંબંધ હોય તો વિષયનો પ્રકાશ થાય છે; જેથી પ્રકાશહેતુ સંબંધ વૃત્તિને અધીન છે. તે પ્રકાશહેતુ જીવનો વિષયથી સંબંધ અભિવ્યંજકઅભિવ્યંગ્યભાવ (રૂપ) છે. વિષયમાં અભિવ્યંજકતા છે. જીવચૈતન્યમાં અભિવ્યંગ્યતા છે. જેમાં પ્રતિબિંબ હોય તેને અભિવ્યંજક કહે છે. જેનુ પ્રતિબિંબ હોય તે અભિવ્યંગ્ય કહેવાય છે. જેમ દર્પણમાં મુખનું પ્રતિબિંબ હોય, તેમાં દર્પણ અભિવ્યંજક છે, મુખ અભિવ્યંગ્ય છે, તેમ ઘટાદિ વિષયોમાં ચૈતન્યનું પ્રતિબિંબ હોય છે, જેથી ઘટાદિ અભિવ્યંજક છે, ચૈતન્ય અભિવ્યંગ્ય છે. એ રીતિએ પ્રતિબિંબગ્રહણરૂપ વ્યંજકતા ઘટાદિવિષયમાં છે. પ્રતિબિંબસમર્પણરૂપ વ્યંગ્યતા ચૈતન્યમાં છે. ઘટાદિઓમાં સ્વભાવથી પ્રતિબિંબગ્રહણનું સામર્થ્ય નથી. કિંતુ સ્વાકારવૃત્તિસંબંધે કરી ચૈતન્ય(ના)પ્રતિબિંબના ગ્રહણયોગ્ય થાય છે. જેમ દર્પણસંબંધ વિના ભિત્તિમાં સૂર્યનું પ્રતિબિંબ હોય નહિ, અને દર્પણસંબંધે કરી હોય છે, જેથી સૂર્યપ્રતિબિંબગ્રહણની યોગ્યતા ભિત્તિમાં દર્પણસંબંધે કરી હોય છે. જેમ દૃષ્ટાંતમાં સૂર્યપ્રભાનો ભિત્તિથી સર્વદા સામાન્ય સંબંધ છે, અને અભિવ્યંજકઅભિવ્યંગ્યભાવસંબંધ દર્પણાધીન છે, તેમ જીવચૈતન્યનો વિષયથી સર્વદા સંબંધ છે, પરંતુ વૃત્તિસંબંધે કરી

ઘટાદિઓમાં જીવચૈતન્યના પ્રતિબિંબની ગ્રહણયોગ્યતા હોય છે, જેથી જીવચૈતન્યનો ઘટાદિઓથી (સાથે) અભિવ્યંજકઅભિવ્યંગ્યભાવસંબંધ વૃત્તિને અધીન છે. એ રીતિએ જીવચૈતન્યથી ઘટાદિઓના વિલક્ષણ સંબંધનો હેતુ વૃત્તિ છે. જેથી વિષયસંબંધાર્થ વૃત્તિ છે, તે સંબંધથી વિષયનો પ્રકાશ થાય છે. જીવચૈતન્ય વિભુ છે, એ પક્ષમાં વિલક્ષણ સંબંધનું જનક વૃત્તિ છે.

૩૩૩ : (અંતઃકરણવિશિષ્ટ ચૈતન્ય જીવ છે, એ પક્ષમાં વિષય સંબંધાર્થ વૃત્તિની અપેક્ષા)

અંતઃકરણવિશિષ્ટ ચૈતન્ય જીવ છે, એ પક્ષમાં તો વૃત્તિ વિના જીવચૈતન્યથી ઘટાદિઓનો સર્વથા સંબંધ નથી. ઇંદ્રિયવિષયના સંબંધથી અંતઃકરણની વૃત્તિ ઘટાદિદેશમાં જાય ત્યારે જીવચૈતન્યનો ઘટાદિઓથી સંબંધ થાય છે. વૃત્તિના બાહ્ય ગમન વિના અંતર જીવનો બાહ્ય ઘટાદિઓથી સંબંધ થાય નહિ. એ રીતિએ અંતઃકરણાવચ્છિન્ન પરિચ્છિન્ન જીવ છે, એ પક્ષમાં વિષયસંબંધાર્થ વૃત્તિ છે, એ અર્થ સ્પષ્ટ જ છે.

૩૩૪ : (ઉક્ત બે પક્ષોની વિલક્ષણતા)

એ રીતિએ અજ્ઞાનોપાધિક જીવ છે, એ પક્ષમાં જીવચૈતન્યનો વિષયથી સંબંધ તો સદા છે. અભિવ્યંજકઅભિવ્યંગ્યભાવસંબંધ સદા નથી, તેટલા સારુ વૃત્તિ છે. અને અંતઃકરણાવચ્છિન્ન જીવ છે, એ પક્ષમાં જીવનો વિષયથી સર્વથા સંબંધ નથી, તેટલા સારુ વૃત્તિ છે. એ રીતિએ વૃત્તિના ફળ સંબંધમાં વિલક્ષણતા ગ્રંથકારોએ કહી છે.

૩૩૫ : (મતભેદથી સંબંધમાં વિલક્ષણતાના કથનની અસંગતતા)

પરંતુ મતભેદથી સંબંધમાં વિલક્ષણતાનું કથન અસંગત છે; કારણ કે અંતઃકરણ જીવનો ઉપાધિ છે, એ પક્ષમાં પણ અજ્ઞાન તો જીવભાવનો ઉપાધિ અવશ્ય ઇષ્ટ છે. અન્યથા પ્રાજ્ઞ(સુષુપ્તિસ્થ)રૂપ જીવનો અભાવ થાય છે; જેથી જીવભાવનો ઉપાધિ સર્વના મતમાં અજ્ઞાન છે. કર્તૃત્વાદિ અભિમાન અંતઃકરણવિશિષ્ટમાં થાય છે, જેથી અંતઃકરણાવચ્છિન્નને જીવ કહે છે. અને અજ્ઞાનમાં પ્રતિબિંબ જીવ છે, એ પક્ષમાં પણ અજ્ઞાનવિશિષ્ટ પ્રમાતા નથી; કિંતુ અંતઃકરણવિશિષ્ટ જ પ્રમા-

છે. અને જીવ ચૈતન્યનો તો વિષયથી સંબંધ સર્વદા છે. પરંતુ પ્રમાતૃચૈતન્યનો વિષયથી સંબંધ નથી અને પ્રમાતૃચૈતન્યના સંબંધે કરી જ વિષયનો પ્રકાશ થાય છે; જીવચૈતન્યના સંબંધેકરી વિષયનો પ્રકાશ થાય નહિ. જેમ બ્રહ્મચૈતન્ય ઈશ્વરચૈતન્યના અજ્ઞાનનું સાધક છે, તેમ અવિદ્યોપાધિક જીવચૈતન્ય છે. તેના સંબધે કરી વિષયમાં જ્ઞાતતાદિ વ્યવહાર થાય નહિ, અને જીવચૈતન્યને જ્ઞાતતાદિઓનું અભિમાન પણ થાય નહિ. પ્રમાતાના સંબંધે કરી જ વિષયમાં જ્ઞાતતાદિ વ્યવહાર થાય છે અને વ્યવહારનું અભિમાન પણ પ્રમાતાને થાય છે. તે પ્રમાતા વિષયથી ભિન્ન દેશમાં છે, જેથી પ્રમાતાનો વિષયથી સદા સંબંધ નથી. પ્રમાતાથી વિષયનો સબંધ વૃત્તિને અધીન છે. એ રીતિએ જીવના ઉપાધિને વ્યાપક માને અથવા પરિછિન્ન માને (એ) ઉભય પક્ષમાં પ્રમાતાથી વિષય સંબંધ વૃત્તિને અધીન સમાન છે. તેમાં વિલક્ષણતાનું કથન કેવળ બુદ્ધિપ્રવીણતાના ખ્યાપનને અર્થ છે, અને અપ્રવીણતાનું સાધક છે. પ્રમાતાનો વિષયથી (વૃત્તિ વિના) સંબંધ નહિ.

૩૩૬: (આ ચાર પ્રકારના ચૈતન્યના કથનપૂર્વક ઉક્ત અર્થની સિદ્ધિ)

એટલા સારુ પ્રમાતૃચૈતન્ય, પ્રમાણચૈતન્ય, વિષયચૈતન્ય, ફલચૈતન્ય, (એ) ભેદથી ચાર પ્રકારનું ચૈતન્ય કહ્યું છે. જો પ્રમાતાનો વિષયથી સંબંધ હોય તો પ્રમાતૃચૈતન્યથી વિષયચૈતન્યના વિભાગનું કથન અસંગત થશે. અંતઃકરણવિશિષ્ટ ચૈતન્ય પ્રમાતૃચૈતન્ય છે. વૃત્તિઅવચ્છિન્ન ચૈતન્ય પ્રમાણચૈતન્ય છે, ઘટાદિઅવચ્છિન્નચૈતન્ય વિષયચૈતન્ય છે. અને વૃત્તિ બંધે કરી ઘટાદિઓમાં ચૈતન્યનું પ્રતિબિંબ થાય, તેને ફલચૈતન્ય કહે છે. અને કોઈ આમ કહે છેઃ ઘટાવચ્છિન્નચૈતન્ય જ અજ્ઞાત હોય, ત્યારે વિષયચૈતન્ય કહેવાય છે, અને (તે) જ્ઞાન થાય ત્યારે ઘટાવચ્છિન્નચૈતન્યને જ ફલચૈતન્ય કહે છે. તેને પ્રમેયચૈતન્ય (પણ) કહે છે. પરંતુ વિદ્યારણ્યસ્વામીએ અને વાર્તિકકારે પ્રમાણવૃત્તિથી ઉત્તરકાલમાં જે, ઘટાદિઓમાં, ચૈતન્યનો આભાસ થાય, તેને ફલચૈતન્ય કહ્યું છે. એ રીતિએ પ્રમાતૃચૈતન્ય પરિચ્છિન્ન છે, અને તેના સંબંધથી જ વિષયનો પ્રકાશ થાય છે. જીવચૈતન્યને વિભુ માને તોપણ પ્રમાતાથી વિષયનો સંબંધ વૃત્તિકૃત છે, જેથી ઉભય મતમાં વિષયસંબંધમાં વિલક્ષણતા નથી.

૩૩૭ : (જાગ્રતમાં થવાવાળી વૃત્તિના અનુવાદપૂર્વક સ્વપ્નાવસ્થાનું લક્ષણ)

ઉક્ત પ્રયોજનવાળી ઇંદ્રિયજન્ય અંતઃકરણની વૃત્તિ જાગ્રત અવસ્થામા થાય છે. ઇંદ્રિયે કરી અજન્ય જે વિષયગોચર અંતઃકરણની અપરોક્ષવૃત્તિ, તેની અવસ્થાને સ્વપ્નાવસ્થા કહે છે. સ્વપ્નમા જ્ઞેય અને જ્ઞાન અંતઃકરણના પરિણામ છે.

૩૩૮ : (સુષુપ્તિ–અવસ્થાનું લક્ષણ)

સુખગોચર અવિદ્યાગોચર અજ્ઞાનના સાક્ષાત્ પરિણામરૂપ વૃત્તિની અવસ્થાને સુષુપ્તિ અવસ્થા કહે છે સુષુપ્તિમા અવિદ્યાની વૃત્તિ સુખગોચર અને અજ્ઞાનગોચર થાય છે યદ્યપિ અવિદ્યાગોચર વૃત્તિ જાગ્રતમા પણ 'હુ નથી જાણતો' એ રીતિએ થાય છે, તથાપિ તે વૃત્તિ અંતઃકરણની છે, અવિદ્યાની નહિ, જેથી સુષુપ્તિ લક્ષણની જાગ્રતમાં અતિવ્યાપ્તિ નથી તેમ પ્રાતિભાસિક રજતાકારવૃત્તિ જાગ્રતમા અવિદ્યાનું પરિણામ છે, તે અવિદ્યાગોચર નથી તેમ સુખાકારવૃત્તિ જાગ્રતમા છે, તે અવિદ્યાનું પરિણામ નથી એ રીતિએ સુખગોચર અને અવિદ્યાગોચર અવિદ્યાવૃત્તિની અવસ્થાને સુષુપ્તિ અવસ્થા કહે છે

૩૩૯ : (સુષુપ્તિ સંબંધી અર્થનું કથન)

સુષુપ્તિમા અવિદ્યાની વૃત્તિમા આરૂઢ સાક્ષી અવિદ્યાને પ્રકાશે છે અને સ્વરૂપસુખને પ્રકાશે છે સુષુપ્તિ અવસ્થામા સુખાકાર અવિદ્યાકાર પરિણામ જે અજ્ઞાનાંશનો થયો છે, તે અજ્ઞાનાંશમા તે પુરુષનુ અંતઃકરણ લીન છે. જાગ્રત કાળમા તે અજ્ઞાનાંશનુ પરિણામ અંતઃકરણ થાય છે, જેથી અજ્ઞાનની વૃત્તિએ કરી અનુભૂત સુખની જાગ્રતમા સ્મૃતિ થાય છે (અવિદ્યારૂપ) ઉપાદાનનો અને (અંતઃકરણરૂપ) કાર્યનો ભેદ નહિ હોવાથી અનુભવ સ્મરણને વ્યધિકરણતા (ભિન્ન આશ્રયતા) નથી. એ રીતિએ ત્રણ અવસ્થા છે મરણનો અને મૂર્છાનો પણ કોઈ સુષુપ્તિમા અંતર્ભાવ કહે છે કોઈ પૃથક્ કહે છે

૩૪૦ : (ઉક્ત અવસ્થાભેદને વૃત્તિની અધીનતા)

આ અવસ્થાભેદ વૃત્તિને અધીન છે જાગ્રત સ્વપ્નમા તો અંતઃકરણની વૃત્તિ છે, જાગ્રતમા ઇંદ્રિયજન્ય છે સ્વપ્નમા ઇંદ્રિયઅજન્ય છે. સુષુપ્તિમા અજ્ઞાનની વૃત્તિ છે

૩૪૧ : (વૃત્તિના પ્રયોજનનું કથન)

અવસ્થાનું અભિમાન જ બંધ છે. અભિમાન જ ભ્રમજ્ઞાનને કહે છે. તે પણ વૃત્તિવિશેષ છે. જેથી વૃત્તિકૃત બંધ જ સંસાર છે. અને વેદાંતવાક્યે કરી 'હું બ્રહ્મ છું' એવી અંતઃકરણની વૃત્તિ થાય તેથી પ્રપંચ સહિત અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે, તે જ મોક્ષ છે. જેથી વૃત્તિનું સંસારદશામાં તો વ્યવહારસિદ્ધિ (એ) પ્રયોજન છે, અને પરમ પ્રયોજન મોક્ષ છે.

૩૪૨ : (કલ્પિતની નિવૃત્તિને અધિષ્ઠાનરૂપતાપૂર્વક મોક્ષમાં દ્વૈતાપત્તિદોષના કથનની અયુક્તતા)

કલ્પિતની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનરૂપ થાય છે, જેથી સંસારનિવૃત્તિ મોક્ષ છે. એમ કહેવાથી બ્રહ્મરૂપ મોક્ષ છે, એ સિદ્ધ થાય છે. જેથી કલ્પિતની નિવૃત્તિને કલ્પિતનો ધ્વંસ માનીને મોક્ષમાં દ્વૈતાપત્તિદોષનું કથન અજ્ઞાનથી પ્રયુક્ત છે.

૩૪૩: અધિષ્ઠાનરૂપ કલ્પિતની નિવૃત્તિ છે એ પક્ષમાં (ન્યાયમકરંદ—ઉક્તદૂષણ)

ન્યાયમકરંદકારે (આનંદબોધેન્દ્રસરસ્વતીએ) કલ્પિતની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનરૂપ નથી માની અને દ્વૈતાપત્તિનું પણ સમાધાન કહ્યું છે, પરંતુ તેઓનો લેખ અનુભવને અનુસાર નથી; કારણ કે આમ તેઓનો લેખ છે: કલ્પિતની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનથી ભિન્ન છે, જો અધિષ્ઠાનરૂપ કહે તો, અધિષ્ઠાન અને કલ્પિતનિવૃત્તિ એક જ પદાર્થ છે, બે પદાર્થ નથી એમ સિદ્ધ થાય છે, ત્યાં આમ પ્રશ્ન કર્યો છે: અધિષ્ઠાનમાં અંતર્ભાવ માનીને કલ્પિતનિવૃત્તિનો લોપ ઇષ્ટ છે, અથવા કલ્પિતનિવૃત્તિમાં અંતર્ભાવ માનીને પૃથક્ અધિષ્ઠાનનો લોપ ઇષ્ટ છે? અન્ય પ્રકાર સંભવનો નથી. એકમાં અપરનો અંતર્ભાવ જ કહેવો પડવાનો; જો પ્રથમ પક્ષ કહે તો સંભવે નહિ. કારણ કે સંસારનું અધિષ્ઠાન બ્રહ્મ છે, અને સંસારની નિવૃત્તિ બ્રહ્મથી ભિન્ન ન થાય તો સંસારનિવૃત્તિના સાધનમાં પ્રવૃત્તિ ન થવી જોઈએ; કારણ કે સંસાર નિવૃત્તિ બ્રહ્મથી ભિન્ન તો છે નહિ, અને બ્રહ્મ તો સિદ્ધ છે. વ્યાપાર-સાધ્યને સારુ પ્રવૃત્તિ થાય છે. સ્વભાવસિદ્ધ બ્રહ્મને સારુ જ્ઞાનસાધન શ્રવણાદિઓમાં પ્રવૃત્તિ સંભવે નહિ, એથી સંસારનિવૃત્તિનો નિત્યસિદ્ધ

બ્રહ્મમાં અંતર્ભાવ સંભવે નહિ. અને જો નિવૃત્તિમાં બ્રહ્મનો અંતર્ભાવ કહે તોપણ સંસારભ્રમનો અસંભવ હોવાથી તેના (સંસારભ્રમના) નિવૃત્તિજનક જ્ઞાનનાં સાધન શ્રવણાદિઓમાં પ્રવૃત્તિ ન થવી જોઈએ; કારણ કે સંસારની નિવૃત્તિ તો જ્ઞાનથી ઉત્તરકાળમાં થાય છે. જ્ઞાનથી પ્રથમ કલ્પિતની નિવૃત્તિ થાય નહિ, એ અનુભવસિદ્ધ છે, અને સંસાર-નિવૃત્તિથી પૃથક્ (જુદું) બ્રહ્મ નથી એથી જ્ઞાનથી પૂર્વ બ્રહ્મરૂપ અધિષ્ઠાનના અભાવથી સંસારભ્રમ સંભવે નહિ. એથી અનુભવસિદ્ધ સંસારનો અભાવ તો કહેવાય નહિ; (સંસારને) સત્ય કહેવો પડવાનો તેની (સત્ય-સંસારની) જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ સંભવે નહિ. એથી સંસારનિવૃત્તિમાં બ્રહ્મનો અંતર્ભાવ સંભવે નહિ અને સંસારનિવૃત્તિ જ્ઞાનથી પૂર્વકાળમાં થાય નહિ. (તે) જ્ઞાનથી ઉત્તરકાળમાં થવાથી સાદિ છે અને બ્રહ્મ અનાદિ છે. સાદિ પદાર્થમાં અનાદિ પદાર્થના અંતર્ભાવનું કથન અયુક્ત છે. એ રીતે બંનેનો (સંસારનિવૃત્તિ અને બ્રહ્મનો) પરસ્પર અંતર્ભાવ સંભવે નહિ. એથી કલ્પિત નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનરૂપ છે–એ પક્ષ સંભવે નહિ. અને જો આમ કહે (કે): પરકલ્પિત નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનરૂપ છે–એ પક્ષ સંભવે નહિ. અને જો આમ કહે (કે): પરસ્પર અંતર્ભાવ કોઈનો નથી કહેતા, તથાપિ કલ્પિતનિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનથી પ્રથક્ નથી, અધિષ્ઠાનનો અવસ્થાવિશેષ કલ્પિતનિવૃત્તિ છે. અજ્ઞાત અને જ્ઞાત બે અવસ્થા અધિષ્ઠાન થાય છે; જ્ઞાનથી પૂર્વ અજ્ઞાતા અવસ્થા છે અને જ્ઞાનથી ઉત્તર કાળમાં જ્ઞાતા અવસ્થા થાય છે. જ્ઞાત–અધિષ્ઠાનરૂપ કલ્પિતની નિવૃત્તિ છે; જ્ઞાત–અધિષ્ઠાન સાદિ છે. એથી જ્ઞાનસાધન શ્રવણાદિક નિષ્ફળ નથી અને સંસારનિવૃત્તિ બ્રહ્મથી પ્રથક્ નથી.–એ રીતે જ્ઞાત–અધિષ્ઠાનરૂપ જ કલ્પિતનિવૃત્તિને માને એ પણ સંભવે નહિ; કારણ કે જ્ઞાનના વિષયને જ્ઞાત કહે છે; અજ્ઞાનના વિષયને અજ્ઞાત કહે છે. અજ્ઞાનકૃત આવરણ જ અજ્ઞાનની વિષયતા કહેવાય છે, જ્યારે જ્ઞાને કરી અજ્ઞાનનો અભાવ થાય ત્યારે અજ્ઞાત વ્યવહાર થાય નહિ, તેમ વિદેહદશામાં, દેહાદિઓના અભાવથી; જ્ઞાનનો અભાવ થવાથી, જ્ઞાતતાનો અભાવ થાય છે. એથી વિદેહદશામાં અજ્ઞાતઅવસ્થાની પેઠે જ્ઞાતઅવસ્થાનો પણ અભાવ થવાથી, જ્ઞાત અધિષ્ઠાનરૂપા કલ્પિત નિવૃત્તિનો મોક્ષમાં અભાવ થવો જોઈએ. જો મોક્ષમાં અભાવ માને તો કલ્પિતનિવૃત્તિને અનંતતાનો અભાવ(થવા)થી, ઔષધજન્યા રોગનિવૃત્તિની પેઠે, (અનંતતા ન હોવાથી) પરમ પુરુષાર્થતાનો અભાવ થવાનો.

૩૪૪ : (ન્યાયમકરંદકારની રીતિએ અધિષ્ઠાનથી ભિન્ના-કલ્પિતની નિવૃત્તિનું નિરૂપણ)

એથી કલ્પિતનિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનરૂપા નથી, તેથી ભિન્ના છે. અને અધિષ્ઠાનભિન્ના પણ કલ્પિતની નિવૃત્તિ દ્વૈતની સંપાદિકા નથી; કારણ કે અધિષ્ઠાનથી ભિન્ન (અન્ય) સત્ય હોય તો દ્વૈત થાય. સત્યથી વિલક્ષણ પદાર્થ દ્વૈતનો હેતુ થાય તો સિદ્ધાંતમાં–સદા અદ્વૈત છે–એ અર્થનો બાધ થશે. એથી સત્ય પદાર્થનો ભેદ જ દ્વૈતનો સાધક છે. કલ્પિત નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનથી ભિન્ના છે, અને સત્યા નથી, એથી દ્વૈતસિદ્ધિ થાય નહિ.

૩૪૫ : (ન્યાયમકરંદકારની રીતિએ કલ્પિત નિવૃત્તિના સ્વરૂપનિર્ણય સારુ અનેક વિકલ્પોનો લેખ)

કલ્પિતનિવૃત્તિના સ્વરૂપનિર્ણય સારુ આ રીતિએ વિકલ્પ લખ્યા છે: અધિષ્ઠાનથી ભિન્નાકલ્પિતની નિવૃત્તિ સદ્રૂપા છે, વા અસદ્રૂપા છે, વા સદસદ્રૂપા છે, વા સદસત્-વિલક્ષણા છે? જો સદ્રૂપા કહે તો, વ્યાવહારિક સત્ છે, અથવા પારમાર્થિક સત્ છે? જો વ્યાવહારિક સત્ કહે તો બ્રહ્મજ્ઞાનથી ઉત્તર (કાળમાં) વ્યાવહારિક સત્‌નો સંભવ ન હોવાથી, બ્રહ્મજ્ઞાનથી ઉત્તર (કાળમાં) નિવૃત્તિનો અભાવ જોઈએ; કારણ કે બ્રહ્મજ્ઞાનથી પ્રથમ જેનો બાધ થાય નહિ, અને બ્રહ્મજ્ઞાનથી ઉત્તર જેની સત્તાસ્ફૂર્તિ થાય નહિ, એ વ્યાવહારિક સત્ કહેવાય છે. એથી કલ્પિત નિવૃત્તિને વ્યાવહારિક સત્ માનવાથી, જ્ઞાનથી ઉત્તરતાનો સંભવ થાય નહિ. એથી અધિષ્ઠાનથી ભિન્ના કલ્પિતનિવૃત્તિને પારમાર્થિકસત્‌સ્વરૂપા કહે તો દ્વૈત થશે. એ રીતિએ અધિષ્ઠાનથી ભિન્ના કલ્પિતનિવૃત્તિ સદ્રૂપા નથી જો અધિષ્ઠાનથી ભિન્ના કલ્પિતનિવૃત્તિને અસત્ કહે તો, 'અસત્' શબ્દનો અર્થ અનિર્વચનીય છે અથવા તુચ્છ છે? જો અનિર્વચનીય કહે તો દોષ આગળ ચતુર્થ વિકલ્પના ખંડનમાં કહેવાશે. (જો અસત્‌નો અર્થ) તુચ્છ કહે, તો સંસારનિવૃત્તિને પુરુષાર્થતા નહિ થાય. એથી દ્વિતીય વિકલ્પ (અસદ્રૂપા) સંભવે નહિ, અને અધિષ્ઠાનથી ભિન્નને સદસદ્રૂપ કહે તો એક (જ) પદાર્થને સત્‌સ્વરૂપના અને અસત્‌સ્વરૂપના વિરોધી હોવાથી સંભવે નહિ અને સદસદ્રૂપ માનવાથી પૂર્વોક્ત સત્‌પક્ષનો દોષ થશે અને અસત્ પક્ષનો દોષ થશે; કેમ કે કલ્પિતનિવૃત્તિમાં સત્ અંશ છે, એથી દ્વૈત થશે, અને અસત્ અંશથી

અપુરુષાર્થ થશે, અને સત્-અસત્ શબ્દનો આવો અર્થ કરે (કે), સત્ એટલે વ્યાવહારિક સત્તાનો આશ્રય છે અને અસત્ એટલે પારમાર્થિક સત્‌થી ભિન્ન છે, એથી સત્-અસત્‌નો વિરોધ નથી; કેમ કે ઘટાદિઓ વ્યાવહારિક સત્તાના આશ્રય અને પારમાર્થિક સત્‌થી ભિન્ન પ્રસિદ્ધ છે, એથી ઉક્ત વિરોધ નથી. અને પારમાર્થિક સત્તાનો નિષેધ કરવાથી દ્વૈત નથી; વ્યાવહારિક સત્તા છે, તુચ્છ નથી. એથી અપુરુષાર્થ પણ નથી. એ રીતિએ અધિષ્ઠાનથી ભિન્ના કલ્પિતનિવૃત્તિ પારમાર્થિક સત્તાશૂન્યા વ્યાવહારિક સત્તાવાળી છે એ અભિપ્રાયથી સદસદ્રૂપ કહે, તો પ્રથમ વિકલ્પમાં વ્યાવહારિક સત્ માનવાથી જે દોષ કહ્યો (કે) 'જ્ઞાનથી ઉત્તર વ્યાવહારિક પદાર્થનો અસંભવ થાય છે' તે દોષથી આ અર્થે પણ સંભવે નહિ એથી તૃતીય વિકલ્પ (સદસદ્રૂપ) પણ સંભવે નહિ. અને અધિષ્ઠાનથી ભિન્ના કલ્પિતનિવૃત્તિ સદસદ્વિલક્ષણ છે એ ચતુર્થ પક્ષ કહે તો, સદ્વિલક્ષણ કહેવાથી દ્વૈત નહિ અને અસદ્વિલક્ષણ કહેવાથી અપુરુષાર્થતા પણ નહિ, તથાપિ (એમ પણ) સંભવે નહિ. કેમ કે સદસદ્વિલક્ષણ અનિર્વચનીય થાય છે એથી કલ્પિતની નિવૃત્તિ અનિર્વચનીયા છે, એમ સિદ્ધ થશે અને માયા અથવા તેનું કાર્ય અનિર્વચનીય થાય છે, એથી અજ્ઞાન સહિત સંસારની નિવૃત્તિ પણ અનિર્વચનીયા થાય તો માયારૂપ અથવા માયાના કાર્યરૂપ, અજ્ઞાન સહિત પ્રપંચની નિવૃત્તિ માનવી પડવાની. માયારૂપ અથવા માયાના કાર્યરૂપ ઉક્ત (અજ્ઞાન સહિત પ્રપંચની) નિવૃત્તિને કહે, તો 'ઘટરૂપ ઘટની નિવૃત્તિ છે' એ કથનની તુલ્ય ઉક્ત કથન હાસ્યનું આસ્પદ (સ્થાન) છે. અને બ્રહ્મજ્ઞાને કરી અજ્ઞાન સહિત પ્રપંચની નિવૃત્તિ થાય તેની અનંતર (પછી) પુરુષાર્થસાધનસામગ્રી કોઈ રહે નહિ એ સિદ્ધાંત છે. બ્રહ્મજ્ઞાનનું ફળ-કલ્પિતની નિવૃત્તિ (એ) માયારૂપ અથવા માયાના કાર્યરૂપ હોય (તો,) તેનો નિવર્તક કોઈ રહ્યો નહિ. એથી મોક્ષદશામાં પણ માયા અથવા તેના કાર્યનો નિત્ય સંબંધ રહેવાથી, નિર્વિશેષ બ્રહ્મની પ્રાપ્તિરૂપ મોક્ષનો અભાવ થશે. એથી ચતુર્થ પક્ષ (સદસદ્વિલક્ષણરૂપ) પણ સંભવે નહિ. એ રીતિએ અજ્ઞાન (અને) તત્કાર્યની નિવૃત્તિ બ્રહ્મથી ભિન્ન છે, (પણ) સદ્રૂપ નથી; એથી દ્વૈત નથી; અસત્ નથી, એથી અપુરુષાર્થતા નથી; સદસદ્રૂપ નથી, એથી ઉભય (સત્-અસત્) પક્ષોક્ત નથી; અનિર્વચનીય નથી. એથી મોક્ષદશામાં અજ્ઞાન તત્કાર્યનો શેષ નથી, એથી ઉક્ત ચતુર્વિધ પ્રકારથી વિલક્ષણા અજ્ઞાનતત્કાર્યની નિવૃત્તિ બ્રહ્મથી ભિન્ના છે.

૩૪૬ : (ન્યાયમકરંદકારની રીતિએ ઉક્ત ચાર પ્રકારથી વિલક્ષણ અને બ્રહ્મથી ભિન્ન પંચમ પ્રકારરૂપ કલ્પિતની નિવૃત્તિનું સ્વરૂપ)

અને પાંચમો પ્રકાર તેને કહે છેઃ જેમ સત્–અસત્‌થી વિલક્ષણ પદાર્થની અદ્વૈતમતમાં અનિર્વચનીય (એ) પરિભાષા છે, તેમ સદ્રૂપ (૧), અસદ્રૂપ (૨), સદસદ્રૂપ (૩), સદસદ્વિલક્ષણ અનિર્વચનીય (૪) એ ચાર પ્રકારથી વિલક્ષણ પ્રકારવાળી અજ્ઞાનતત્કાર્યની નિવૃત્તિ છે. ચતુર્વિધ પ્રકારથી વિલક્ષણ પ્રકારનું નામ પંચમ પ્રકાર છે. એથી અજ્ઞાનતત્કાર્યની નિવૃત્તિ છે. બ્રહ્મથી ભિન્ના છે, એ નિવૃત્તિમાં પાંચમો પ્રકાર છે. એ ન્યાયમકરંદમાં લખ્યું છે.

૩૪૭ : (ન્યાયમકરંદકારના મતની અસમીચીનતા)

એ (ન્યાયમકરંદકારનો મત) સમીચીન નથી; કેમ કે વ્યાવહારિક સત્ પદાર્થ તો લોકમાં પ્રસિદ્ધ છે, અને અનિર્વચનીય પદાર્થ પણ ઇંદ્રજાળ (ગારૂડી)કૃત લોકમાં પ્રસિદ્ધ છે; તેમ પારમાર્થિક સત્ પદાર્થ શાસ્ત્રમાં બ્રહ્મપ્રસિદ્ધ છે અને વિદ્વાનોને અનુભવસિદ્ધ બ્રહ્મામાં છે. એ સર્વથી વિલક્ષણ કોઈ વસ્તુ લોકશાસ્ત્રમાં પ્રસિદ્ધ નથી. અત્યંત અપ્રસિદ્ધરૂપા અજ્ઞાનસહિતા સંસારની નિવૃત્તિ માને તો, પુરુષાર્થતાનો અભાવ થશે કારણ કે, પુરુષની અભિલાષાનો વિષય પુરુષાર્થ કહેવાય છે. અત્યંત અપ્રસિદ્ધમાં પુરુષની અભિલાષા થાય નહિ, કિંતુ પ્રસિદ્ધમાં અભિલાષા થાય છે એથી પ્રસિદ્ધ પદાર્થોની વિલક્ષણા કલ્પિતનિવૃત્તિ નથી. યદ્યપિ કલ્પિતનિવૃત્તિને અધિષ્ઠાનરૂપા માને તોપણ સંસારનું અધિષ્ઠાન બ્રહ્મ પ્રસિદ્ધ નથી. તથાપિ પૂર્વ અનુભૂત(પદાર્થ)માં અભિલાષા થાય છે, એ નિયમ નથી; કિંતુ અનુભૂતના સજાતીયમાં અભિલાષા થાય છે. જેમ ભયરૂપ અનર્થના હેતુ–સર્પની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાન–રજ્જુરૂપા છે, તેમ જન્મમરણાદિરૂપ અનર્થના હેતુ–સંસારની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનબ્રહ્મરૂપા છે. એ રીતિએ અધિષ્ઠાનત્વ ધર્મથી, બ્રહ્મરૂપા સંસારની નિવૃત્તિ, અનુભૂતને સજાતીયા હોવાથી, પુરુષની અભિલાષા સંભવે છે અને પંચમ પ્રકારવાદીના મતમાં અનુભૂતના સજાતીય નહિ હોવાથી પ્રવૃત્તિ સંભવે નહિ; અને અધિષ્ઠાનથી (કલ્પિતનિવૃત્તિ) (ભિન્ના માને–તો) ભાષ્યકારના વચનથી વિરોધ થશે. ભાષ્યકારે કલ્પિતનિવૃત્તિ

૩૪૮ : (ન્યાયમકરંદકારોક્ત જ્ઞાતાધિષ્ઠાનરૂપા કલ્પિતનિવૃત્તિ-પક્ષમાં દોષનો ઉદ્ધાર અને પ્રસંગથી વિશેષણ, ઉપાધિ અને ઉપલક્ષણનાં લક્ષણ)

જ્ઞાત અધિષ્ઠાનરૂપા કલ્પિતની નિવૃત્તિ માનવામાં જે દોષ કહ્યો છે (કે): મોક્ષદશામાં જ્ઞાતત્વના અભાવથી, કલ્પિતનિવૃત્તિનો અભાવ થવાથી; કલ્પિતનું ઉજ્જીવન થશે. તેનું આ સમાધાન છે: જ્ઞાતત્વ-વિશિષ્ટ અને જ્ઞાતત્વઉપહિત બ્રહ્મ તો મોક્ષકાળમાં નથી; કારણ કે જ્ઞાતત્વવિશેષણવાળાને જ્ઞાતત્વવિશિષ્ટ કહે છે. અને જ્ઞાતત્વઉપાધિવાળાને જ્ઞાતત્વઉપહિત કહે છે. કાર્યમાં સંબંધી, જે વર્તમાન (પોતે હોય ત્યારે) વ્યાવર્તક, તે વિશેષણ કહેવાય છે. જેમ નીલરૂપવાળો ઘટ ઉપજે છે. એ સ્થાનમાં નીલરૂપ વિશેષણ છે, કારણ કે ઉત્પત્તિરૂપ કાર્યથી સંબંધી છે, અને ઘટમાં વર્તમાન હોતાં પીત (પીળા) ઘટથી વ્યાવર્તક છે. અને કાર્યમાં અસંબંધી વર્તમાન વ્યાવર્તક ઉપાધિ કહેવાય છે. જેમ ભેરી (નગારું) ઉપહિત આકાશમાં શબ્દ છે. એ સ્થાનમાં ભેરી ઉપાધિ છે; કારણ કે શબ્દની અધિકરણતામાં ભેરીનો સંબંધ નથી અને વર્તમાન ભેરી બાહ્યાકાશથી વ્યાવર્તક છે. અને કાર્યમાં અસંબંધી વ્યાવર્તક હોય તે ઉપલક્ષણ કહેવાય છે. ઉપલક્ષણમાં વર્તમાનતાની અપેક્ષા નથી. અતીત પણ ઉપલક્ષણ હોય છે, અને ઉપાધિ તો વિશેષ્યના સર્વ દેશમાં હોય છે. ઉપલક્ષણ એક દેશમાં પણ છે. જેમ 'કાક(કાગડા)વાળા ગૃહ પ્રતિ જા' એમ કહે, તો જે ગૃહમાં કાક સંયોગ દીઠો છે, તે ઘરથી કાક ચાલ્યો જાય તોપણ ગમન કરે છે. અહીં ગૃહનું કાક ઉપલક્ષણ છે; કેમ કે (પુરુષના) ગમનરૂપ કાર્યમાં (કાક) અસંધી છે, અને ગૃહના એકદેશમાં છે; વર્તમાન અને અતીત કાક અન્ય ગૃહથી વ્યાવર્તક છે. એ રીતિએ વિશેષણ અને ઉપાધિ તો વર્તમાન (પદાર્થમાં રહેનારા) હોય છે, તેથી વિશેષ્યના સર્વ દેશમાં અને સર્વ કાળમાં હોય છે. વિશેષ્યના જે દેશમાં જે કાળમાં ન હોય, તે દેશમાં તે કાળમાં વિશેષ્ય વ્યવહાર થાય નહિ અને ઉપહિત વ્યવહાર પણ થાય નહિ. કિંતુ જેટલા કાળમાં જેટલા દેશમાં વ્યાવર્તક હોય, તેટલા દેશમાં અને તેટલા કાળમાં વિશિષ્ટ વ્યવહાર અને ઉપહિત વ્યવહાર થાય છે. (એમ) એ મોક્ષદશામાં જ્ઞાતત્વનો સંબંધ નથી; કિંતુ પૂર્વ જ્ઞાતત્વ થયું છે, એથી જ્ઞાતત્વવિશિષ્ટ અને જ્ઞાતત્વઉપહિત તો અધિષ્ઠાન નથી. અને વ્યાવર્તક ને ઉપલક્ષણ કહે છે. વર્તમાનમાં આગ્રહ નથી એથી વિશેષ્યના

એકદેશમા સબંધ છતા, અને એક કાળમા સબધ છતા પણ વ્યાવર્તકને ઉપલક્ષણ કહે છે. ઇતર પદાર્થથી ભેદજ્ઞાનને વ્યાવૃત્તિ કહે છે. વિશેષણ, ઉપાધિ, ઉપલક્ષણ, એ ત્રણે ઇતરથી વ્યાવૃત્તિ કરે છે. તેઓમા **વિશેષણ** તો જેટલા દેશકાળમા પોતે હોય, તે દેશકાલસ્થ સ્વવિશિષ્ટ વિશેષ્યની વ્યાવૃત્તિ કરે છે જેની વ્યાવૃત્તિ વિશેષણથી થાય તે **વિશિષ્ટ** કહેવાય છે અને જે દેશકાળમાં (પોતે) વ્યાવર્તક થાય તે દેશકાલસ્થ વ્યાવર્તનીયની વ્યાવૃત્તિ કરે, પોતે બહિર્ભૂત રહે, તે **ઉપાધિ** કહેવાય છે જેની વ્યાવૃત્તિ ઉપાધિથી થાય તે **ઉપહિત** કહેવાય છે; અને વ્યાવૃત્તિના એકદેશમા કદાચિત્ હોઈને વ્યાવૃત્તિ કરે, ઉપાધિની તુલ્ય પોતે બહિર્ભૂત રહે તે ઉપલક્ષણ કહેવાય છે. જેની વ્યાવૃત્તિ ઉપલક્ષણથી થાય તે **ઉપલક્ષિત** કહેવાય છે. એથી આમ નિષ્કર્ષ થયો :વ્યાવર્તક (અને) વ્યાવર્તનીય એ બન્નેમાં વિશિષ્ટ વ્યવહાર થાય છે. જેટલા દેશમા વ્યાવર્તક હોય, એટલા દેશમાં સ્થિત વ્યાવર્તનીય માત્રમા ઉપહિતવ્યવહાર થાય છે, પરંતુ વ્યાવર્તક(ના) સદ્ભાવ કાળમાં વ્યાવર્તકને ત્યાગીને ઉપહિતવ્યવહાર થાય છે અને વ્યાવર્તનીયના એકદેશમા કદાચિત વ્યાવર્તક હોય, ત્યાં વ્યાવર્તનીય માત્રમાં ઉપલક્ષિત વ્યવહાર થાય છે. અહી વ્યાવર્તક(ના) સદ્ભાવની અપેક્ષા નથી.

એ રીતે વિશેષણાદિઓના ભેદથી અત:કરણવિશિષ્ટ **પ્રમાતા** છે. અત:કરણ ઉપહિત **જીવસાક્ષી** છે અને અંત:કરણ ઉપલક્ષિત **ઈશ્વરસાક્ષી** છે. અહી પ્રસગ આ છે: મોક્ષદશામા જ્ઞાતત્વના અભાવથી, જ્ઞાતત્વવિશિષ્ટ અને જ્ઞાતત્વઉપહિત તો અધિષ્ઠાન સંભવે નહિ; તથાપિ જ્ઞાતત્વઉપલક્ષિત અધિષ્ઠાન મોક્ષદશામાં પણ છે.

૩૪૯: (અધિષ્ઠાનરૂપા નિવૃત્તિના પક્ષમાં પંચમપ્રકારવાદીની શંકા)

જો પંચમપ્રકારવાદી આમ શકા કરે: જેમા કદાચિત્ જ્ઞાતત્વ હોય, તેમા જ્ઞાતત્વના અભાવકાળમા પણ જ્ઞાતત્વોપલક્ષિત માને તો, જ્ઞાતત્વથી પૂર્વકાળમા પણ ભાવિ જ્ઞાતત્વને માનીને જ્ઞાતત્વોપલક્ષિત કહેવું જોઈએ. જો પૂર્વકાળમા જ્ઞાતત્વોપલક્ષિત માને તો સસારકાળમાં પણ જ્ઞાતત્વોપલક્ષિત અધિષ્ઠાનરૂપા સંસારનિવૃત્તિના હોવાથી અનાયાસથી પુરુષાર્થપ્રાપ્તિ થશે. એથી જ્ઞાતત્વના અભાવકાળમાં જ્ઞાતત્વોપલક્ષિત-અધિષ્ઠાનરૂપા કલ્પિત(ની) નિવૃત્તિ કહેવી યોગ્ય નથી.

૩૫૦ : (એ શંકાનું સમાધાન)

તેનું આ સમાધાન છે: વ્યાવર્તકસંબંધી ઉત્તરકાળમાં ઉપલક્ષિત-વ્યવહાર થાય છે, પૂર્વકાળમાં નથી થતો. જેમ કાકસંબંધથી ઉત્તરકાળમાં કાકોપલક્ષિતવ્યવહાર થાય છે, તેમ જ્ઞાતત્વની ઉત્પત્તિથી પૂર્વ સંસારદશામાં જ્ઞાતત્વોપલક્ષિત અધિષ્ઠાન નથી, કિંતુ ઉત્તરકાળમાં જ્ઞાતત્વના અસદ્‌ભાવકાળમાં પણ જ્ઞાતત્વોપલક્ષિત અધિષ્ઠાન છે. તેનું સ્વરૂપ જ સંસારનિવૃત્તિ છે.

૩૫૧ : (ન્યાયમકરંદથી અન્ય રીતિએ અધિષ્ઠાનથી ભિન્ન કલ્પિતની નિવૃત્તિનું સ્વરૂપ)

કલ્પિતની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનથી ભિન્ન છે, એ પક્ષમાં આગ્રહ હોય તોપણ ન્યાયમકરંદ ગ્રંથમાં ઉક્ત રીતિએ અત્યંત અપ્રસિદ્ધ પંચમ પ્રકાર માનવો નિષ્ફળ છે; કેમ કે અનિર્વચનીયની નિવૃત્તિ અનિર્વચનીયા છે. નિવૃત્તિ નામ ધ્વંસનું છે. તે ધ્વંસને અનંત અભાવરૂપ માને અને અધિષ્ઠાનથી ભિન્ન માને તો મોક્ષદશામાં દ્વૈત થાય તે ધ્વંસ અનંત અભાવરૂપ નથી, કિંતુ ક્ષણિક ભાવવિકાર છે. યાસ્ક નામક મુનિએ વેદનું અંગ નિરુક્ત કર્યું છે. તેમાં જન્મ, સત્તા, વૃદ્ધિ, પરિણામ, અપક્ષય, (અને) વિનાશ, એ છ ભાવવિકાર કહ્યા છે. ભાવ એટલે અનિર્વચનીય વસ્તુ, તેનો વિકાર છે. અવસ્થાવિશેષ છે. અનિર્વચનીયની અવસ્થાવિશેષ હોવાથી જન્માદિઓ નાશ પર્યંત અનિર્વચનીય છે. જેમ જન્મ ક્ષણિક છે; કેમ કે આદ્યક્ષણ સંબંધને જન્મ કહે છે. પ્રથમ ક્ષણમાં 'જન્મે છે' (થાય છે) એવો વ્યવહાર થાય છે. દ્વિતીયાદિ ક્ષણમાં 'જન્મ્યો' (થયો) એવો વ્યવહાર થાય છે, 'જન્મે છે' (થાય છે) એવો વ્યવહાર થાય નહિ. તેમ મુદ્‌ગર આદિઓથી ઘટનો ચૂર્ણાદિભાવ થાય, ત્યારે એક ક્ષણમાં 'ઘડો નાશ પામે છે' એવો વ્યવહાર થાય છે. દ્વિતીયાદિ ક્ષણમાં 'ઘડો નાશ પામ્યો' એવો વ્યવહાર થાય છે; 'નાશ પામે છે' એવો વ્યવહાર થાય નહિ. એથી જન્મ (અને) નાશ ક્ષણિક છે. વર્તમાન જન્મ ઘટનું છે, એ 'ઘડો થાય છે' એ વાક્યથી પ્રતીત થાય છે. અતીત જન્મ ઘટનું છે, એ 'ઘડો થયો' એ વાક્યથી પ્રતીત થાય છે. જેમ ઘટનો વર્તમાન નાશ છે એ, 'ઘટ નાશ પામે છે' એ વાક્યથી પ્રતીત થાય છે, અને 'ઘટ નાશ પામ્યો' એ વાક્યથી ઘટનો અતીત નાશ પ્રતીત થાય છે. જો ધ્વંસરૂપ નાશ અનંત હોય તો, નાશમાં અતીતવ્યવહાર થવો ન જોઈએ. એથી નાશ અનંત નથી, કિંતુ

ક્ષણિક છે અને (નાશ) ભાવવિકાર છે, એથી અભાવરૂપ નથી અને અનુપલબ્ધિનિરૂપણમાં અનંત અભાવ (એ) ધ્વંસ કહ્યો, તે ન્યાયની રીતિએ કહ્યું છે. વેદાંતમતમાં એક અત્યંતાભાવ જ અભાવપદાર્થ છે. એ રીતિએ કલ્પિતની નિવૃત્તિ ક્ષણિકા છે અને અનિર્વચનીયા છે. જેમ વિદ્વાનનાં અનિર્વચનીય શરીરાદિ જ્ઞાનથી ઉત્તર (કાળમાં) પણ પ્રારબ્ધબળથી કિંચિત્ કાળ રહે છે, (અને) દ્વૈતનાં સાધક (થતાં) નથી; તેમ જ્ઞાનથી ઉત્તરકાળ કલ્પિતની નિવૃત્તિ એક ક્ષણ રહે છે, એથી (તે કલ્પિત નિવૃત્તિ) દ્વૈતની સાધિકા નથી. એક ક્ષણથી ઉત્તર કલ્પિત નિવૃત્તિનો અત્યંતાભાવ છે, તે બ્રહ્મરૂપ છે.

૩૫૨ : (ઉક્ત મતમાં પુરુષાર્થનું સ્વરૂપ—દુઃખાભાવ વા કેવળ સુખ)

એ મતમાં, દુઃખનિવૃત્તિ ક્ષણિક ભાવ હોવાથી પુરુષાર્થ નથી; પરંતુ દુઃખાભાવ પુરુષાર્થ છે, અથવા દુઃખાભાવ પણ પુરુષાર્થ નથી, પરંતુ કેવળ સુખ જ પુરુષાર્થ છે; કેમ કે અનંત દુઃખ સહિત ગ્રામ્ય ધર્માદિઓનું (આહાર નિદ્રાદિઓનું) સુખ છે, તેમાં સ્વભાવથી સકળ જીવોની પ્રવૃત્તિ થાય છે. જો દુઃખાભાવ પણ પુરુષની અભિલાષાનો વિષય હોય તો સર્વથા દુઃખગ્રસિત સુખમાં પુરુષની અભિલાષા થવી જોઈએ નહિ અને જ્યાં દુઃખાભાવમાં અભિલાષા હોય છે, ત્યાં પણ સ્વરૂપસુખ(ના) અનુભવનું પ્રતિબંધક દુઃખ છે. તેના (સ્વરૂપસુખના) અભાવકાળમાં સ્વરૂપસુખનો પ્રાદુર્ભાવ થાય છે. એથી દુઃખાભાવમાં (પણ) પુરુષની અભિલાષા સ્વરૂપસુખની નિમિત્ત છે. એ રીતિએ મુખ્ય પુરુષાર્થ સુખ છે, દુઃખાભાવ નથી. એથી દુઃખના અત્યંતાભાવને પણ બ્રહ્મરૂપ ન માને અને અનિર્વચનીય માને તો તેનો પણ બાધ સંભવે છે. પરંતુ અનિર્વચનીયનો બાધારૂપ અભાવ તો અધિષ્ઠાનરૂપ અનુભવસિદ્ધ છે.

એથી અજ્ઞાન સહિત ભાવ—અભાવ—રૂપ પ્રપંચ અને તેની નિવૃત્તિ, સકળ અનિર્વચનીય છે. તેઓ સર્વનો, અધિષ્ઠાનરૂપ બાધ થઈને (થતાં) નિર્દ્વૈતસ્વરૂપ પરમાનંદરૂપ પરમ પુરુષાર્થ મોક્ષ છે.

ઇતિ જીવેશ્વરસ્વરૂપ—વૃત્તિપ્રયોજન—કલ્પિતનિવૃત્તિ—નિરૂપણ નામ અષ્ટમ પ્રકાશ સમાપ્ત

તિ શ્રીનિશ્ચલદાસવિરચિત શ્રીવૃત્તિપ્રભાકરનું ગુજરાતી ભાષાંતર સંપૂર્ણ

'સસ્તું' સાહિત્ય એટલે ઊંચામાં ઊંચું સાહિત્ય'

કેટલાક ઉપયોગી ગ્રંથો

ધર્મગ્રંથો

રામાયણો

તુલસીકૃત રામાયણ ૧–૨ ૧૦–૦
વાલ્મીકિ રામાયણ ૧–૨ ... ૧૨–૦
ગિરધરકૃત રામાયણ ... ૫–૦
શ્રી રામચરિતમાનસ–મૂળ પાઠ ૨–૦

પુરાણો

શાંતિપર્વ મહાભારતનું ... ૧૦–૦
શ્રીમદ્ ભાગવત ૧–૨ ૧૦–૫૦
ભગવતી (દેવી) ભાગવત ૬–૫૦
શ્રીવિષ્ણુપુરાણ ૪–૫૦
એકાદશ સ્કંધ–ભાગવતનો–
એકનાથી ટીકા ૬–૦
એકાદશ સ્કંધ–ભાગવતનો ૨–૫૦
મહાભારતમંજરી ... ૪–૦

ઉપનિષદો

માણ્ડૂક્ય ઉપનિષદ ... ૩–૦
બૃહદારણ્યક ઉપનિષદ ... ૨–૦
સો ઉપનિષદો ૫–૦
મહાવાક્ય રત્નાવલી ... ૦–૭૫

શ્રીમદ્ શંકરાચાર્યકૃત ગ્રંથો

મોહમુદ્ગર ને બીજાં દશ રત્નો ૧–૦
શતશ્લોકી ને બીજાં ચાર રત્નો ૦–૭૫
સ્તોત્રસંગ્રહ ... ૦–૬૨
સર્વવેદાંત–સિદ્ધાંતસારસંગ્રહ ૧–૨૫
વિવેકચૂડામણિ ૧–૦
હસ્તામલકસ્તોત્ર ને વાક્યસુધા ૦–૧૨
પ્રશ્નોત્તરમાળા અને જીવન્મુક્ત-
આનંદલહરી ... ૦–૧૯
મણિરત્નમાળા ૧–૫૦

ભગવદ્ગીતાઓ

ભગવદ્ગીતા–પુરુષાર્થબોધિની–
બે ગ્રંથો ... ૧૨–૫૦
શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતા–શાંકરભાષ્ય ૪–૦
ભગવદ્ગીતા–નીલકંઠી ... ૩–૦
શ્રી જ્ઞાનેશ્વરી ભગવદ્ગીતા ૪–૫૦
ગીતામાં જીવનની કળા–
હરસિદ્ધભાઈ દિવેટિયા ૨–૦
ગીતા–પંચરત્ન (સટીક) ... ૧–૫૦
જ્ઞાનસત્ગીતા ૧–૨૫
શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતા (ગુટકો) ૦–૪૦
અવધૂતગીતા ૧–૨૫
અષ્ટાવક્રગીતા ૦–૫૦
પાંડવગીતા ૦–૨૫
ઉત્તરગીતા ૦–૩૭
ગીતાસાર ૦–૨૫
ગીતાપોથી ૦–
ગીતામંથન ... ૦–

ધર્મકથા-પ્રાર્થના

શ્રી ચંડીપાઠ	૧-૨૫
પુરુષોત્તમમાસમાહાત્મ્ય ...	૨-૫૦
શ્રીસત્યનારાયણની કથા ...	૦-૭૫
નિત્યપાઠ (કાચું) ...	૦-૭૫
એકાદશીમાહાત્મ્ય ...	૧-૫૦
ઈશ્વરપ્રાર્થનામાળા ...	૩-૦
સંતોની અનુભવ-વાણી ...	૧-૫૦
જપ અને નામસ્મરણ ...	૧-૨૫
શ્રી રામકૃષ્ણ વાર્તાલાપ ભા. ૧ લો	૦-૫૦
રામકૃષ્ણ વાર્તાલાપ પુ. ૧ લું	૨-૫૦
રામકૃષ્ણ વાર્તાલાપ પુ. ૨ જું	૨-૦
તુકારામગાથા	૬-૦
ધર્મજ્યોતિ	૧-૫૦
આપણો ધર્મ	૨-૦
ઉપદેશસારસંગ્રહ ...	૧-૫૦
સંતગુરુનો પરિચય ...	૨-૦
શ્રીસુબોધરત્નાકર ...	૧-૫૦
સદ્બોધસરિતા	૧-૫૦
સંતની વાતો	૧-૫૦
ધર્મકથાઓ	૧-૫૦
સુબોધક કથાવાર્તાઓ ...	૧-૫૦
બોધક વાર્તાઓ	૧-૫૦
સંતોની ફૂલવાડી ...	૦-૫૦
પ્રભુમય જીવન ...	૧-૦
નારાયણકવચ	૦-૫૦
શિવમહિમ્નઃસ્તોત્ર	છપાય છે.
શ્રીવિષ્ણુસહસ્રનામ ...	૦-૨૫
હનુમાનચાલીસા	૦-૦૬
ગજેન્દ્રમોક્ષ	૦-૩૭
ભગવત્પ્રસાદ	૦-૨૫
કણ્ઠાભરણમ્	૦-૨૫
ભીષ્મસ્તવરાજ	૦-૧૫
ગંગામાતા	૦-૩૭
મેનાવતી ને ગોપીચંદ તથા ભર્તૃહરિ ને વિક્રમ ...	૦-૨૫
જેસલ-તોરલ તથા જાલંધર-ગોપીચંદ	૦-૨૫
તંત્રની સાધના	૦-૨૫

સ્વ૦ પઢિયારકૃત સ્વર્ગનાં પુસ્તકો

સ્વર્ગનો પ્રકાશ	૨-૦
સ્વર્ગનો આનંદ	૨-૦
સાચું સ્વર્ગ	૨-૦

સાંપ્રદાયિક પુસ્તકો

મહાવીર-વાણી	૦-૭૫
સમાધિશતક	૦-૫૦
મોક્ષમાળા	૧-૨૫
ષોડશ ગ્રંથો	૧-૫૦
શિક્ષાપત્રી	૦-૩૭
ધમ્મપદ	૧-૨૫
ગોરખનાથ	૦-૩૭
જપજી	૦-૬૨

નીતિગ્રંથો

મનુસ્મૃતિ	૪-૫૦
બાલવિલાસ	૧-૫૦
હિંદુધર્મની બાળપોથી ...	૦-૧૨
આર્યધર્મનીતિ અને ચાણક્ય નીતિસાર ...	૦-૭૫
સુભાષિતરત્નભાંડાગાર ...	૧૦-૦
સુભાષિત નીતિમંજરી ...	૧-૫૦
વ્યવહારમાળા	૦-૫૦
આત્મચિંતન	૦-૬૦
નીતિશતક	૦-૨૫
વિજ્ઞાનશતક	૦-૩૭
વૈરાગ્યશતક	૦-૩૭

વેદાંત–તત્ત્વજ્ઞાન

યોગવાસિષ્ઠ મહારામાયણ ... ૧૪–૦
વિચારસાગર ૩–૦
પંચદશી ૪–૫૦
મુક્તિપ્રકાશ ૧–૫૦
તત્ત્વાનુસંધાન ૩–૦
સનાતન ધર્મ (પંચશતી)... ૧–૦
સૂર્યકાંત ૨–૦
આત્મસાક્ષાત્કારની કસોટી ... ૧–૨૫
જીવન્મુક્તિવિવેક ૧–૨૫
પાતંજલ યોગસૂત્ર ... ૧–૨૫
ત્રીજી આંખ ૧–૦
મોક્ષનો માર્ગ ૦–૫૦
કપિલ અને દેવહૂતિ ... ૦–૬૨
વેદાંત–રસબિંદુ ૦–૭૫
બળવાન બનો ૦–૭૫
સ્વરૂપવિચાર ૦–૬૨
લઘુયોગવાસિષ્ઠસાર ... ૦–૩૭
જ્ઞાન–લહરી ૦–૫૦
દૃગ્–દૃશ્યવિવેક ૦–૧૨

વિચારસૂર્યોદય ૦–૨૧
વિચારસાગર (મૂળ દોહા–ચોપાઈ) ૦–૩૭
ધ્યાન અને જ્ઞાન... ... ૦–૧૯
યોગવાસિષ્ઠનાં સૂત્રો ... ૦–૨૫
પ્રવાસી... ... ... ૦–૩૭
સંતોષસુરતરુ ૦–૨૫
વિચારમાળા ૦–૫૦
પુરોગામી ૦–૨૫
શાંડિલ્ય ભક્તિસૂત્ર ... ૦–૩૭
સત્સંગમાળા ૦–૩૭
ભક્તિયોગ ૨–૦
જ્ઞાનેશ્વર ને ચાંગદેવ ... ૦–૩૭
મનોબોધ (મનાચે શ્લોક)... ૦–૫૦
નવસંહિતા ૦–૩૭
નારદનાં ભક્તિસૂત્રો ... ૦–૧૯
પરમહંસ શ્રીરામકૃષ્ણદેવનાં વચનામૃતો ... ૦–૩૫
શ્રીરામકૃષ્ણ ઉપદેશ ... ૦–૩૭
મદાલસા અને અલર્ક ... ૦–૩૧
ગીતાંજલિ ૦–૩૭

નાટકો

અજબકુમારી ૧–૨૫
મુક્તધારા ૧–૦
કૃષ્ણચરિત્ર ૧–૫૦
ગુજરાતનાં નાટકો : ગીતોની સારીગમ ૨–૫૦
આસમાની ચસ્લી ... ૧–૫૦
મંગલ મંદિર ૧–૦

અંધારા રંગમહેલનો રાજા ... ૧–૦
સૌભાગ્યસુંદરી અને બીજાં નાટકોનું નવનીત ... ૧–૫૦
કોઈને કહેશો નહિ ... ૧–૨૫
એકલવ્ય તથા બીજી બાલ-નાટિકાઓ ૦–૩૧
ગુજરાતની રંગભૂમિ ... ૦–૩૭

ખેતી

ખેતીનાં મૂળ તત્ત્વો ભા. ૧ છપાય છે
" " " ભા. ૨ "

ખેતીનાં મૂળ તત્ત્વો ભા. ૩ ૧–૫૦
" " " ભા. ૪ ૧–૭૫

સંતવાણી-ભજનો

ભજનસાગર-ભાગ ૧,૨ ...	૪-૦	કબીર સાહેબનાં ભજનો ...	૦-૫૦
ભજનસાગર-ભાગ ૨ જો ...	૨-૦	કબીર સાહેબની સાખીઓ	૦-૨૫
મીરાંબાઈનાં ભજનો ...	૦-૭૫	પ્રબોધબાવની	૦-૨૫
નરસિંહ મહેતાનાં ભજનો ...	૦-૭૫	ભક્તકવિ રહીમ અને જમાલ	૦-૨૫
પરિચિત પદસંગ્રહ ...	૧-૭૫	રવિ, ભાણ અને મોરાર સાહેબની વાણી	૦-૨૫
દલપતરામની કવિતા ...	૦-૭૫		
શામળના છપ્પા ...	૦-૭૫	સાંઈ દીનદરવેશ	૦-૨૫
અખાના છપ્પા ...	૧-૦	કેશવકૃતિ	૦-૨૫
અક્ષરમાળા	૦-૩૭	દોહારત્નાવલિ	૦-૧૯
સુમુખ તથા નૃસિંહકુંવર	૦-૩૭	ભક્ત સુરદાસનાં પદો ...	૦-૩૭
સાંખ્યસાર અને યોગસાર	૦-૩૭	ભોજા ભગતના ચાબખા ...	૦-૩૭
વૈતાલ કહે	૦-૧૯	કવિ દીનદયાળગિરિ ...	૦-૨૫
ગોરખવાણી	૦-૩૭	ધીરા ભગતનાં પદો ...	૦-૨૫
સંત દાદૂ	૦-૨૫	સંતકવિ નઝીર	૦-૫૦
ગિરિધર કવિરાય ...	૦-૧૯	હરિપાઠ	૦-૧૫
સો ભજનો	૦-૩૭	કવિ ગંગ કહે	૦-૧૯
ધ્રુવાખ્યાન	૦-૨૫	તુલસીરામાયણનાં મહાવાક્યો	૦-૫૦
ઋષિરાજનાં પદો ...	૦-૩૭	તુલસીદાસની સાખીઓ	છપાય છે.

સ્ત્રી ઉપયોગી

કન્યાવાચનમાળા	૨-૦	કલ્યાણમયી	૧-૫૦
ભારતનાં સ્ત્રીરત્નો ...	૩-૦	પાકશાસ્ત્ર	૧-૭૫
નીતિશિક્ષણ	૧-૫૦	શકુંતલા	૦-૬૨
મહાસતી વૃંદા (જાલંધર આખ્યાન)	૧-૦	બાળક (૧૩ મનનીય નિબંધો)	૧-૨૫
		ગૃહજીવનની કલા... ...	૦-૭૫
નળાખ્યાન	૧-૦	જીવનની કલા	૦-૭૫
ઓખાહરણ	૦-૬૨	રાખની ઢગલી	૦-૭૫
ગૃહજીવનનાં દશ્યો ...	૦-૭૫	સતી સાવિત્રી	૦-૨૫
ગૃહ, ગૃહિણી અને ગૃહસ્થ ...	૧-૫૦	તરંગલોલા	૦-૩૭
ગૃહિણી	૧-૦	વીર બાળાઓ	૦-૩૧
વિદ્યાર્થી બહેનોને ...	૦-૫૦	એક હતાં શેઠાણી... ...	૦-૫૦
સુખી જીવનની પગદંડી ...	૧-૫૦	દયાળુ માતા	૦-૨૫
સદાચારને પગલે	૧-૨૫	સદ્‌ગુણી પુત્રી	૦-૩૭

જીવનચરિત્રો

પિતામહ ભીષ્મ ૧–૦
ભારતના વીર પુરુષો ... ૨–૫૦
વીર દુર્ગાદાસ ૧–૨૫
શિવાજી છત્રપતિ... ... ૧–૨૫
અકબર... ... ... ૧–૦
લક્ષ્મીબાઈ ૦–૭૫
જોન ઑફ આર્ક ૦–૭૫
બેન્જામિન ફ્રેંકલિન ... ૧–૨૫
બૂકર ટી. વૉશિંગ્ટન ... ૧–૫૦
મહર્ષિ દયાનંદ ૧–૫૦
હંસ મહારાજ ૨–૫૦
ભિક્ષુ અખંડાનંદ ... ૩–૦
સ્વામી ભાસ્કરાનંદ ... ૧–૨૫
સ્વામી સહજાનંદ ... ૧–૫૦
સંત તુકારામ ૩–૦
સાક્ષાત્કારને પથે તુકારામ ... ૨–૦
સ્વામીશ્રી બ્રહ્માનંદ ને શિવાનંદ ૧–૩૭
આખ્યાનમાળા–ભાગ ૧ લો ૩–૦
મહર્ષિ દધીચિ અને બીજાં
બે આખ્યાનો ... ૦–૫૦
ભક્તચરિત્ર ૨–૦
સ્વામીશ્રી નિત્યાનંદ ... ૦–૫૦
આદર્શ ચરિત્રસંગ્રહ (૨)... ૩–૦
યોગીશ્વર યાજ્ઞવલ્ક્ય ... ૦–૫૦
શ્રીરામચંદ્ર દત્ત અને નાગમહાશય ૧–૦
મહાત્મા દાદૂ દયાળ ... ૦–૫૦
ગૌતમ બુદ્ધ ૧–૫૦

શ્રીમત્ શંકરાચાર્ય ... ૦–૭૫
મહાત્મા ટૉલ્સ્ટૉય ૧–૨૫
મીરાં દાસી જનમ જનમકી ... ૦–૭૫
વ્યક્તિ–ચિત્રો ૧–૫૦
દેવર્ષિ નારદ ૦–૩૧
ભક્ત પીપાજી ૦–૩૭
બાળકોના વિવેકાનંદ ... ૦–૨૫
સંતશિરોમણિ નામદેવ ... ૦–૫૦
સંત મૂળદાસ ૦–૩૭
ગોસ્વામી તુલસીદાસ ... ૦–૩૭
નાનભટ્ટ બાપા ૦–૨૫
શ્રી શુકદેવજી ૦–૩૫
જડભરત ૦–૧૯
ભક્ત પ્રહ્લાદ ૦–૩૭
ભક્ત જલારામ ૦–૩૦
દત્તાત્રેય (અવધૂત) ... ૦–૨૫
સ્વામી રામતીર્થ ૦–૨૫
શ્રીરામકૃષ્ણ પરમહંસ ... ૦–૩૭
ત્રૈલિંગસ્વામી ૦–૨૫
મહાત્મા મસ્તરામજી ... ૦–૩૭
કબીરસાહેબ ૦–૩૭
નાનક ૦–૩૭
ભક્ત રોહીદાસજી ૦–૧૯
ગુજરાતના ભક્તો ... ૦–૭૫
હરિજન સંતો ૦–૨૫
શ્રીરામકૃષ્ણ પરમહંસ–
સંક્ષિપ્ત જીવન ... ૦–૨૫
સુદામાચરિત્ર (કાવ્યમાં) ... ૦–૧૯

આરોગ્ય અને વૈદક

ચરક સંહિતા–શ્લોકસ્થાન ...	૧૨–૦	માંદગીમાં ઉપવાસ ...	૦–૩૯
ભાવપ્રકાશ–ભા. ૧લો તથા ૨જો	૨૦–૦	પાક–ઔષધિ ...	૦–૩૭
ભાવપ્રકાશ–નિઘંટુ ...	૫–૦	પ્રકીર્ણ–ઔષધિ ...	૦–૩૧
શાર્ઙ્ગધરસંહિતા ...	૬–૦	ક્વાથ–ઔષધિ ...	૦–૩૭
સુશ્રુત–આયુર્વેદ (બે ગ્રંથોમાં)	૧૫–૦	ચૂર્ણ–ઔષધિ ...	૦–૨૫
અષ્ટાંગહૃદય–વાગ્ભટ ...	૧૨–૦	બાલબોધોદય (વૈદકના અકસીર ઉપાયો)...	૦–૩૭
આર્યભિષક્ અથવા હિંદુસ્તાનનો વૈદ્યરાજ ...	૬–૫૦	જીવનચર્યા ...	૦–૩૭
આયુર્વેદ યોગશતક ...	૦–૭૫	માંદગીનાં કારણો...	૦–૩૭
વનસ્પતિવર્ણન–પ્રવેશ ...	૨–૦	ખોરાકમાં ઝેર ...	૦–૨૫
આરોગ્ય વિષે સામાન્ય જ્ઞાન	૦–૭૫	હરડે (અને તેનો ઉપયોગ) ...	૦–૪૦
ઘરઘરનો વૈદ્ય	૧–૫૦	રસતંત્રસાર અને સિદ્ધપ્રયોગસંગ્રહ પ્રથમ ખંડ...	૧૦–૦
ઝેર ઉતારવાના તાત્કાલિક ઉપાયો	૦–૬૨	રસતંત્રસાર અને સિદ્ધપ્રયોગસંગ્રહ દ્વિતીય ખંડ...	૮–૦
ખોરાકના ગુણદોષ ...	૦–૭૫	માધવનિદાન	છપાય છે
આયુર્વેદ–પરિચય...	છપાય છે		
આરોગ્યની બારમાસી	છપાય છે		

લોકસાહિત્ય–લોકગીતો

કહેવતસંગ્રહ	૪–૦	મદન–મોહના ...	૦–૨૫
કાઠિયાવાડની દંતકથાઓ ...	૩–૦	સુંદર કામદારની વાર્તા ...	૮–૭૫
મકાપગીસીની વાતો ...		ગજરામારુ ...	૦–૬૨
ગુજરાતનાં લોકગીતો		નંદબત્રીસી ...	
પાંચ લોકકથાઓ		ધીરામારુની	
સોરઠી દુહા–સંગ્રહ		ઢોલામારુ	
લોકસાહિત્યનાં રહસ્યો			